

فكرنا الديني..

علم للسعادة أم للشقاء؟

حين نقارن بين فكرنا الديني في نهاية القرن الماضي، وفكرنا الديني في نهاية هذا القرن، نجد أننا نعاكس التاريخ الآن، ونهبط في الاتجاه الناقص لنتساءل بعد أن قلنا شوطا واسعا في النهضة، وكندا تلحق بالإنسانية المتقدمة.

<http://Archivebeta.Sakhrit.com>

في نهايات القرن الماضي كان أمثال الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، ومن بعدهم رشيد رضا، وعلى عبد الرازق، ومصطفى عبد الرازق، والمراغي، وفريد وجدي، وباجهرن في مؤلفاتهم وفتاواهم ومواقفهم الاجتماعية والسياسية أسئلة العصر الذي يعيشون فيه، ويحملون الإسلام بأرواحهم وأجسادهم إلى المستقبل، فيناقشون حاجة الإنسان إلى الدين، وحاجة الإيمان إلى العقل، وعلاقة الإسلام بالعصر، وموقفه من العلم والديموقراطية وحقوق الإنسان، وتطور الشرائع مع تطور أوضاع المجتمع، وكيفية قراءة النصوص الدينية، ومتى نقف عند المعنى المباشر للنص، ومتى نجتهد في تأويله.

أما فكرنا الديني الآن فقد ارتد إلى عصور الاحتكام، وانشغل باستئلتها وأساطيرها، وتبنى قسوتها وانغلاقها. فالحديث الآن يدور حول الجن، ونقص عقل المرأة، وعورة صوتها، وطول ثوبها، وشكل حجابها، وحول التداوي بالأحجية، والقدم التي ندخل بها المراحيض، والملذات الجنسية التي أعدت في الجنة للرجال

المؤمنين. وكثير من علماء الدين يصرمون التصوير، والتمثيل، والغناء وتنظيم النسل، وقانون الجاذبية، ونظرية النسبية والارتقاء، والتعامل مع المصارف، وبعضهم يثير الفتنة بين طوائف الأمة، ويدعو إلى إسقاط الدولة المدنية، ويعتبر ذلك جهاداً في سبيل الله تباح فيه السرقة والاعتصاب واغتتيال الرجال والنساء والأطفال.

جارودي عدو الأسطورة يجب ألا يتحول إلى أسطورة

يكتسب العمل تفكري عند جارودي مضموناً أخلاقياً يلزم عليه أن يكون شديد الإخلاص للحقيقة، فزيف الشعور بالمسؤولية يخشى كل الخشية أن يكون العيب قد شوه إلى تفكير، وأن تكون الطوائف والجزئيات والحالات العابرة قد خدعت، فلو كان ذلك، لزم الرجوع إلى يقيني إياه، وأحب رغبة حارقة في بلوغ اليقين الذي دفعه التجربة العملية، مستجيباً لبعض الاحتمالات، يقلب الأمر على وجهه المتعددة، مستعداً للمغامرة كل لحظة وراء الاقتراح الجديد، وإن كان على التقضي مما يعتقد، فربما كان هو الصواب الذي لم يخطر له من قبل، فإذا وجد الحكمة لن يقلتها، وإذا اجتمع على مخالفت الآخرين لم يشارك ولم يتراجع إلا ببرهان ساطع، وكما يقاتل جارودي دفاعاً عن الأفكار لأنه يراها صحيحة نظرياً، ومجدية عملياً، فهو يقاتل بصرامة أيضاً ليفضح الخرافة ويستمر عليها، لأنها خطأ نظري وخطيئة أخلاقية، فلنحذر إذن أن نحول جارودي إلى أسطورة.



ولقد ثبتت هذه الردة الخطيرة قوى مختلفة في الداخل والخارج، ورسدت لخدمتها ميزانيات ضخمة، واستخدمت فيها مؤسسات التعليم، والصحف، ومحمطات الإذاعة المسموعة والمرئية، حتى أغرقت المجتمعات الإسلامية التي كانت لاتزال تتجاهد للخروج من العصور الوسطى بهذه الموجة الجديدة الصاخبة من الفكر الديني المختلف قلم شتغريها، بل استسلمت لها حتى لم تعد ترى أي مفارقة بين

الظلمات التي تحاصرها من كل جانب وبين العصر الذي تعيش فيه، وأصبح الكثيرون يعتقدون خطأ أن هذا الفكر المتخلف هو الإسلام.

بل لقد انتقل هذا الفكر من طور الدعاية إلى طور العمل، الذي نرى وجوهه البشعة وصوره الوحشية في المجازر التي ترتكب حيناً في مصر وأحياناً في الجزائر باسم الإسلام والإسلام منها براء.

نحن إذن في أمس الحاجة الآن للخروج من هذا الكابوس الخائق المرعب، والعودة إلى الطريق الذي بدأه الألفغاني، ومحمد عبده، وعلى عبد الرازق وسواهم، لنكشف عن وجه الإسلام النقي، فننعم بالتقدم وننعم بالأمان.

كان هؤلاء المفكرون المستنيرين يؤمنون إيماناً لا يتزعزع بأن الإسلام حق وبيان التطور حق كذلك، فلابد أن يلتقيا، لكن بشرط، هذا الشرط هو الاجتهاد الذي يخلص الإسلام من أغلال الماضي، أي من استبداد أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية لم تعد قائمة. فإذا كان بعضها مازال قائماً، فهو بقايا متحجرة تستمد قدرتها على البقاء لأن طاقته حية فيها، بل من فهم الحافظين عليها والمتشبثين بها إنها تمثل الإسلام وتجسده، والحقيقة أنها تنطفئ وتبطل، لأنها تموت وتنتفيش. أتباعه في أشكال قديمة مينة فقدت طاقاتها على تمثيل الإسلام وتجليه حقيقته، كما فقدت طاقاتها على تمثيل العصر وتلبية مطالب الحاضر والمستقبل، فهي جدار سميك يحول بيننا وبين الدين، كما يحول بيننا وبين الدنيا، ومن هنا يجب التخلص من الأوضاع المتحجرة، والتحرر من أسرها، والعودة إلى جوهر الإسلام نتمسكه بعقولنا وضمائرنا، ونستمد منه الإجابات التي تنتظرها مشكلات العصر وأسئلة المطروحة علينا وعلى البشرية جمعاء.

المبدأ الأول إذن في حركة الإصلاح الديني التي قادها هؤلاء المفكرون هو أن فقه الدين لا يتحقق إلا بفقه الدنيا. وكيف يصف الطبيب الدواء لمرضى لم يكشف عن جسده، ولم يحلل دمه، ولم يحدد أسباب علته؟

إذن، فقه الدين لا يمكن أن ينحصر في النصوص سواء كانت أصلية أو فرعية، فالإجابات التي نبحث عنها ليست تراثاً محفوظاً، وليست فتاوى جاهزة نستخرجها من مظانها وننقلها، بل هي اجتهادات حرة وتأويلات حكيمه تتنزه بقيم الإسلام ومثله الروحية والأخلاقية التي لا تتعارض بطبيعتها مع مقياس العقل وخبرة الحياة. والمبدأ الثاني الذي قامت عليه حركة الإصلاح هو تقديس العقل البشري واعتباره مصدراً



غير أن الأوروبيين أنشأوا مدنيّتهم الحديثة بعد صراع عنيف مع الكنيسة التي وقفت موقف العداء من النهضة الأوروبية، فسألت المؤمنين للخروج عليها وعلى الدين أحياناً، وجعلت هذا الخروج شرطاً للنهضة، وهذا ما زنى يستطيع المسلّحون أن يتجنبوا الدخول فيه، لأن الإسلام الذى سجد العقل واحتضن الثروات البشرى يحض على التقدم، وليست فيه سلطة كهنوتية تسخره للفظاظ على مصالحها الخاصة، وتتحصن خلفه فى صراعها مع العصور الحديثة، إلا إذا كانت هذه السلطة دعية تفرض نفسها على الإسلام فرضاً وتتسبب له بغير حق. وإن طرّق التقدم مفتوح أمام المسلمين إذا فهموا حقيقة دينهم، وتمثلوا مطالب العصر الذى يعيشون فيه. لا للتقدم العلمى أو التقنى أو المادى فحسب، بل التقدم الروحى أيضاً، والاستئذارة الدينية التى يجب عليهم أن يبلغوها دون تطرف، كما بلغها المسيحيون بعد صراع لم يخل من عنف وتطرف. فالأديان متشابهة فى أصولها. وكما عرفت المسيحية حركة، إصلاح تحققت بالرغم من الكنيسة الكاثوليكية، فالإسلام أيضاً فى انتظار هذه الحركة لأن «الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمم» كما كان الإمام محمد عبده يقول، مميزاً بين العبادات التى وضع لها الإسلام حدوداً ثابتة لا تتغير، والمعاملات التى لم يضع لها إلا مبادئ عامة، تاركاً للمسلمين حق الاجتهاد فى تحويل هذه المبادئ إلى حدود وقوانين يمكن تطبيقها على الواقع الذى لا يكتف عن التطور والتغير. وفى هذه المسألة يقول محمد فريد وجدى فى المصحف المفسر «إن الإسلام دين عملى فلا مناص له من مسايرة المجتمع الإنسانى فى تطلّباته حتى يبلغ به كماله».

وتصل هذه الفكرة إلى غاية اشتقاقها، وهنولفظتها، فى كتابه محمد فريد وجدى «الدنية والإسلام» الذى يؤكد فيه أن الإسلام يتفق مع المدنية الحديثة فى كل الوجوه، فهو يرفض الوساطة بين الإنسان وخالفه، وهو بهذا الموقف حركة إصلاح دينية كبرى سبقت حركة الإصلاح التى قادها نوحى فى عصر النهضة الأوروبية. والإسلام يساوى بين البشر جميعاً، ويدعو إلى الشورى التى تتحقق بالديموقراطية فى العصور الحديثة. والسعادة البشرية هى غاية الإسلام، ومعنى هذا أن الإسلام مواعم التقدم لبلوغ السعادة وبناء المدينة الفاضلة، ومادامت السعادة غاية يسعى الإنسان لبلوغها، فالحرية حق يديه من حقوق الإنسان، حرية التفكير والتعبير والاعتقاد والاجتهاد ووضع القوانين وانتخاب الحكام، الحرية غاية للسعادة ووسيلة إليها، فهى وضع سعيد تصل من خلاله إلى الوضع السعيد.

لا أقدم فى هذه الافتتاحية فكر هذا الرعيل العظيم من مفكرى الإسلام فى العصر الحديث، وإنما أشير إليه لأوضح كيف ابتدئنا عنه وانقلبنا عليه أو انقلبنا فى الحقيقة على أنفسنا، فلن يضمر الإسلام ارتدادنا



إلى فكر الانحطاط، وإنما نضار نحن بهذا الانحطاط، لأننا حين نبتعد عن فكر النهضة نبتعد عن طريق السعادة ونضل في طريق الشقاء.

ولقد جريتنا هذا الشقاء وكتوتينا بنيرانه وتخيطننا في ظلماته طيلة العقود الأخيرة من هذا القرن، فإن لم تكن قد عرفناه بعقولنا فقد أسنأه بأيدينا، فلم يعد لأحد عذر في السكوت على ما نحن فيه.

من هنا خصصنا الأعداد الثلاثة الأخيرة من «إبداع» لنفكر في الدين تفكيراً حراً نحس به فكر النهضة الذي واجه المؤامرة هو أيضاً، وتعرض للاغتتيال.

وقد ثبت لنا أن حاجتنا لاستئناف علاقتنا بفكر النهضة وتطويره وتعديفه حاجة مشتركة بيننا وبين جمهور القراء الذين أقبلوا على قراءة العديدين السابقين إقبالاً شجعنا على أن نوسع هذا العدد لتسليط أضواء جديدة على الموضوع، آملي أن نشجع غيرنا على المشاركة فيه، فهو موضوعنا جميعاً، وهو القضية التي يتوقف مصيرنا على الموقف الذي سنأخذ منها.





الأرصفة

للمواقيت مواضعها، وللاماكن مواعيدها، اللحظة مكان، وانقضاء العرى بينهما يؤدى إلى عدم تجهله، للقطار زمن يتحرك فيه ورصيف ينتقل عنه، فالأرصفة اماكن معلومة.

بداية، نهاية، طرق ممتدة، محددة بعلامات وإشارات، اشارات بعضها أخضر وأخضر وأصفر، وجواز حديدية وفواصل يسيرة لضمان تمدد مأمون وتخلص بلا عاتبة.

اطواق، مفاتيح متصلة بالقضبان، تغير المسارات، تؤطر السلامة وربما تؤدى إلى الكارثة، تطويق، متصل، منفصل، مساراته متشابكة، متفرعة، من أهم معالم.. الأرصفة.

إنه الشروع، والمختتم أيضاً، حاول لاول والآخر، الوصول إليه اول خطوة فى المرحلة المؤدية، والنزول إليه وملامسة الأقدام له يعنى الفراغ من قطع المسافة.

أرصفة محطة محصر طويلة، متجاوزة، لابد أنهم بذلوا جهدا وأحكموا القياسات حتى يصير الأمر إلى هذا التساوى وتلك المحاذاة الدقيقة بالقطارات.

إنه الحد الفاصل بين حركة وسكون، رسو وإقلاع معا، محدد، لا يقبل التعمية، أو الميل فلا بد له من استواء، لا بد له من وثقة وسعى واستتفار وخطو. إنه البشارة باستقرار الأحوال وثبات المنظومة.

حركة غير عادية، ركاب يروحون وآخرون يجيئون، ركاب يتطلعون عبر التوافذ حائرين، مستفسرين بالنطق أو بالنظر، يقول أبى:

«السائق توقف بعيدا عن الرصيف.. تجاوزه»

بيدا حذرى، وتسرى خشيتي، ماذا سيجرى، كيف يمكن إصلاح الأمر المنطوى على خطأ، كيف سيتصرف السائق؟ لم يحدث هذا خلال أسفارنا معا إلا نادرا، يتصرف الجميع وكأن اذى سيلحق كلا منهم، رجل فوق الرصيف يرتدى الملابس الرسمية للمصلحة، تضفى عليه بعدا غير منظور، تمثيلا لسلطة ما، يشير بيده، يأمر الجميع بالتراجع أو سرعة اللحاق، يضع الصفارة بين شفتيه، ينفخ..

حركة يسيرة إلى الوراء، تحتك المصدات الدائرية ببعضها حتى يستقر الوضع. الركاب يتطلعون إلى ما يجرى، ربما ينزل بعضهم إلى الرصيف للسؤال ومودتهم بالأخبار الدقيقة، لكن طوال ابتعادهم عن العربات تظل أبعادهم عالقة بالسيمافور، بالمقدمة، بهناك.. حيث السائق وساعده، السائق بالتمهيد، شخص ما يمسك بيده المفاتيح، رغم أنه ليس الوحيد في هذه المنظومة إلا أنه الأهم، القدم على الإطلاق، كلهم يعرفون أن الأمر متعلق بهذا الرجل اذى لا يروونه، يركبون ويستسلمون، وزيما يقلقون أو يتطلعون ويتفارقون ويصمتون بالسلامة، ويتفارقون إلى جهات شتى ولا يرون السائق. إن إحساسهم به يظل ساريا طوال الرحيل، إنه هناك مع مساعديه. أولهما الفن الثائى العطشجى المسئول عن تلبية رغبة الفار المتدلة من أكوام الفحم، حتى تتأجج وتصدر الطاقة الدافئة.

إنهم فى المقدمة، حيزهم محدود، لا يمكن عبور الركاب إليهم خلال العربات المتصلة، ولا يمكنهم هم الاتصال مباشرة، القاطرة معزولة، تليها عربة الوقود، ثم عربة البريد والطرود المغلفة، وربما عربة المساجين الرحلين تحت الحراسة المشددة، ثم تدرج المستويات من أولى إلى ثانية إلى ثالثة.

المسئول عن هذا كله لا يتحدث إليه الركاب وبامن وسيلة للاتصال، فى ذلك الوقت المبكر كانت الإشارات سبابة، طافية، قبل تطور الأمر وتركيب الأجهزة الحديثة، لكن رغم كل شىء ظل موقع القائد معزولا هناك فى المقدمة، بل إن عدد الطاقم قل. أصبح اثنين على الأكثر، ذهب العطشجى مع اختفاء الفحم والماء والنار وظهور المازوت والكهرباء وما يستجد.

إن القلق الأشد يبدأ إذا وقع الوقوف مابين المحطات، حيث لا أرضقة، ويصعب الأمر إذا امتد الخلاء على الجانبين، حتى لو امتلا بالخنيل وعيدان القصب أو الذرة أو أحواض الأرض، أو الرمال الجافة.

توقف مفاجئ يعنى الحيدة عن الخطأ، والخروج عن الأتوال المدونة والمخاطبات، عند وقوع ذلك الطارئ يفكر معظمهم فى السائق ويودون الاتصال به أو رؤيته، حتى وإن لم ينطق فملاحه ربما تدل، حتى المحصلون والمفتش وحراس القطار لا يعرفون شيئا، بل إنهم أشد فضولا، وقع المفاجأة عندهم مغاير، مضاعف، لكثرة رواحهم ومحييتهم وحفظهم العلامات. مرات نادرة تلك التى توقف فيها السفر بمنأى عن الأرضة، الرصيف ليس بداية ونهاية فقط، إنما سكينه ومعنى، بلوغ.

لا بد للسفر الأمن، المعترف به من رصيف، أى خروج عنه فيه إمكانية هلاك مبین، يكون خرقا للمتبع و اجتيازا للفواصل .

للأرصفة الوقفة ، إما انتظار قائم أو تأهب لركوب، عند قدوم خالى أو جدتى بيكر أبى فى الذهاب مع علمه بالمواقيت الملائمة. يعرف أبى موضعه، لا ينتظر عند أماكن وقوف عربات الدرجة الأولى أو الثانية، لا يستفسر ولا يسأل، يمسه يدي، أتمنى لحظة دخول القاطرة السوداء، الهيبه، أن ألمح السائق فقط، أن أراه فى وقفته خلال المرحلة الأخيرة.

يتحدث أبى إلى القوم. يألونه بسرعة. أصغيت يوما إلى باخجانبوش يعلق إلى ذراعه أربعة شرائط حمراء، يقول إنه تولى الحراسة على شخصية هامة. لم يفض له جفن من القاهرة إلى أسوان، صحبه إلى عربة الأكل. موائد مغطاة بالفرش الحريري الأبيض المشفول. مقعدا من حديد وبنين. يوزار كل منها مصباح على هيئة شمعدان مثبت إلى الجدار، الملائق والأطباق والسكاكين من فضة خالصة، أما الخدم فيرتدون اللباس الزرقاء المزركشة المحلاة بالقصب الأصفر اللامع. يحمل الواحد منهم طبق الشورية مع أقصى سرعة، فلا يميل ولا يهتز، يقوم بالخيمة على أتم وجه كأنه فى قصر ثابت، راسخ الأركان.

يقول أبى إن يانع الشاى ينتقل من عربة إلى أخرى بصينية فوقها من عشرين إلى ثلاثين كوبا ممتلئا وإناء للسكر وآخر للنعناع، يحملها بيد وبالأخرى يؤدى الصنعة، تثقيب السكر والشاى، هذا الراكب يريدو ثقيلًا وآخر يحذر من السكر الزائد عن الحاجة القطار يتمايل وما من خطأ أو خلل. يقول أبى «الربز معلم» ، يهدر الآتى من أعماق الصعيد، أتبع أبى خائفا من فقده، فى الزحام تقويتى رؤية السائق، التملئ من القاطرة السوداء وفحمها المشتعل ونيرانها الأواره وبخارها الأسير، الضاغطة، عربات الثالثة عديدة، لذلك يصيح مناديا..

«يا محمد على باشا

يا محمد على باشا..»

يتطلع البعض - خاصة المخبرين - متعجبين، ما هذا الرجل لابس الجلباب الذى يمسه بيد طفل صغير وينادى على باشا بركاب الدرجة الثالثة، تلمع خالى مطلا من النافذة. عمامته مغطاة بشال الصوف البنى، لم أر رأسه عاريا قط فى

المحطات، صيفاً وشتاءً، مرة واحدة في سوق الأربعاء، إذ استسلم لموسى الحلاق، يجز الشعر ويجري له الحجامه تخفيفاً للضغط الكابس على دماغه، دائماً يرتدى اللبدة المصنوعة من الوبر الثقيل، يقترب رجل يرتدى معطفاً ويدس عصا قصيرة تحت إبطه

«باشا وفي الدرجة الثالثة»

يلتفت إليه الوالد ضاحكاً

«أسمه.. أسمه.. يا عم..»

يزعق خالي عبر النافذة

«يا أحمد.. يا أحمد..»

يعد القفة عبر النافذة، مع أن المحطة نهاية، ولئن تحدث حركة إلا بعد وقت كاف، لكن ما من ثقة عند الطلوع، وعند النزول أيضاً، ثمة خشية من المفاجأة دائماً، نحرس على الذهب مبكرين «انتظر القطار لأنه لن يبتلرك» دائماً يتردد هذا المثل على سمعي.



لا أعرف مصدره، متى سمعته أول مرة؟

فوق الرصيف رجال ونساء وأطفال، يجوارهم القفص والحجاب والمناظير الورق المقوى، بعضهم يغفو، منهم القادم من قرى شرق النهر أو النجوع النائية بالغرب.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

تحين اللحظة الحاسمة، رغم أن القطار لم يظهر بعد، إلا أن توترنا يبدأ وتحفزنا يسرى. الكل وقوف، متطلعون إلى الجهة لحظة دخول القطار يبلغ الدفع أشده رغم صيحات البعض بضرورة الانتباه. لنلا يسقط إنسان ما بين العجلات قبل تمام الوقوف، يستحسن عدم الاقتراب قبل كف العجلات عن الدوران، لكن.. من يسمع ويتعظ، لذلك تقع بعض الحوادث يتذكرها القوم لفترة ثم سرعان ما تندثر التفاصيل، القطار لا يتعطل ولا يتم حجزه إذا لقي راكب أجله بين الرصيف والعربات، أو فوقها، أو بينها، ما من مسئولية هنا على السائق البعيد، الغصن المتوحد في موقعه الأمامي رغم أنه المحرك، المبدل، المسرع، البطون، من بيده إمكانية الضغط على مفتاح أو مقبض فيوقف القطار كله بحكمة ودربة، لا حرج عليه، ولا مساطة، قائلعالم جلية، والمخاطر واضحة ومصير كل إنسان بين.

عند سفرنا من مصر لا نعرف الزحام، المحطة بداية، والبداية مهما عظمت محدودة، بالطبع الأمر يختلف إذا اختل التوازن، مثل قلة القطارات وكثرة المسافرين، كما جرى الأمر في العقود التالية ولايزال. لكن عند عودتنا كنا نعد للركوب ونحسب الخطوات.

طهما مجرد محطة على الطريق، الوقفة عدة دقائق. محدودة، لا تستمر طويلا، الركاب يغلون النوافذ بإحكام حتى لا يلقي البعض بامتعتهم غيرها ويتبعون ذلك بالقفز. بعضهم يسد الابواب أيضا، يبدأ صراع ثاقب، مركز، بين المستقرين بداخل والحائرين بخارج. نجرى من هنا إلى هناك، باحثين عن ثغرة، الحقيقة أننا نتبع الأقارب الذين صحبونا من جهةة واعتبروا ركوبهم مهمة تتعلق بهم بكل ما يعنيه ذلك عند الصعيدي الأشم، إن الركوب عبر النوافذ غير مطروح أصلا لوجود أمى، يلوح الفرج عندما تتردد صيحة

«تعال يا أحمد...»

باب مفتوح.

أمى أولا، أتبعها مع شقيقى إسماعيل وآخرنا أمى، فى البداية يكون تساعد وزقة من هنا ونهر أو زجر من هناك، ثم تتدرج الأحوال، بعد التحرك، تفسح إحداهن موضعا لأمى، بعد مسافة أخرى يكتمل قعودنا، كيف؟ لا يمكننى التحديد الآن.



مع الاقتراب من المحطة التالية، طما يصبح الركاب

«أغلقوا الشبابيك...»

يقول آخر:

«امنعوهم من رمى القفط...»

يزعق ثالث:

«أغلقوا الباب...»

أثبت النظر تجاه ملامحه، إنه نفس الشخص الذى كان يجرى فوق رصيف طهما محاولا الركوب من النافذة، من الباب من أى ثغرة..

زِيَادَة

نخرج من مبنى المحطة إلى الميدان الفسيح. يقف خالى بجوار القفة أو الاثنتين، رائحته النفاذة المميزة تنشط ذاكرتى، إنه لحيل، عيناه حزینتان، يبتسم أحيانا، أنطلق إليه بحب، أحن إلى أيام جهينة، ربما لو شائغ غامضة تتصل بأنه حضر

ميلادى وحملنى على ذراعيه طفلا عمره لحظات وقرأ فى اذنى الصمديّة، مجيئه يعنى تغير منظومتها، الخروج مرات بقصد زيارة اقارب يقيمون ناحية اللعة، أو لزيارة عيادات الأطباء، يشكو الاما فى الأنف، والعينين، والأذنين، يتوهم اوجاعا غير مقيمة عنده. يعضى إلى زيارة الأضرحة. سيدنا ومولانا الحسين، رئيسة الديوان أم هاشم، ضريح فاطمة النبوية، السيدة عائشة، وصلاة الجمعة فى مسجد السيدة نفيسة، مرة واحدة سافروا إلى طنطا لزيارة سيدى البدوى ولم نصحبهما. يرافقه أبى أينما ذهب، وزيارة المتحف الزراعى ضرورية، يعضى يوما على مقربة من عمل الوالد بوزارة الزراعة. كان طويل السرحات، يحمق عبر الفراغ إلى نقطة غير محدودة، ثائية، يستحلب الأفيون ببطء. يجىء من البلدة خلوا منه، إذ يخشى السفر به، حمله مثل التجارة به، التعرض لكبسات مفاجئة من الشرطة الخاصة أمر متوقع. بمجرد نزوله فوق الرصيف يتبادل الهمس مع الوالد، يبدو أبى مرتبكا. لم يعتد التعامل مع المخدرات. لا تدخين الحشيش ولا استهلاك الأفيون، يعتبر ذلك مخالفة جسيمة، لم يدخن سيجارة إلا إذا أهداهم إليه، لكنه يبدو حريصا على إرضاء خالى، على ألا يغضب طوال أيام زيارته، حتى أنه كان يرجو أمى أن تنسى أى غضب شعرت به تجاهه، ويقسم لها أنه حريص على البيت وعليها، ولو كان اضطر إلى الزعيق أو التلوى بما لا يليق فإنما بسبب ضيق ذات اليد، وعسر الأمر، المهم ألا يبدو منهما ما يعنى وجود خلاف أو شقاق أمام أخيهما. لكن.. من أين يحضر الأفيون لخالى؟

يحذر شديد تقصى من خلال جلساته يفنق الكلوب المصرى القريب من مسجد سيدنا، دله عمر العلباخ على خياط بلدى بناحية درب الأحمر، وأعطاه علامة تعرف به وصار يتردد عليه كلما جاء خالى. يعود منها، متعبا يتصبب عرقا بمجرد دخوله البيت، يفرغ شحنات ذوقه المؤجل، يتناول خالين الحصى المصغور فى حجم حبة العدس، يلفه بعناية فى ورق السلوفان، يتذوقه بطرف لسانه، يضعه تحته ويبدأ انفراد ورحيله بالنظر إلى حيث لا ندري، خلال هذا الوقت ينزعزل تماما، لا يجيب إذا نودي، ولاتتحرك عيناه إذا مر أحد من أمامه. أرقبه و أنصترب على أطراف أصابعى، أتوقف إذ أصغى إلى أمة مركزة، قصيرة، تبدو كأنها صادرة عن شخص آخر. ذات أصداء تماما كزعقة قطار أوغل فى قطع الليل الغميق.

الملكى

لم أعرف بوجود قطار ملكى خاص إلا ذلك اليوم، عندما اضطررنا إلى قطع المسافة التى تستغرق عادة من تسع إلى عشر ساعات فى يومين كاملين، ذلك أن الآتى القادم من الجنوب الذى ركبناه ظهرا من مطها، طالت وقفته عند محطة ملوى، ثم تحرك، ولكن إلى جهة لم نعهدها من قبل، إلى خط حديدى قروى، لأرصيف له، نرى من خلال النوافذ أرصفة الذهاب والإياب ولا نبلغهما، قال والدى بعد أن يتقن من صحة الخبر..

«الملك سيمر»

ياه... الله مرة واحدة

يسر راكب القطار الملكي فوق خط السكة الحديد عينه. لكن من أجله يجب التنحي تماما. الخروج عن الخط بالكلية. وإحاطة أعريان بالحراس الذين تبدو عليهم شراسة مغامرة، صماء، كلهم بيض وعيونهم زرقاء، أو خضراء. إنهم مع اكتمال العنة ذنا أبي منا. أراد التحويط علينا، خاصة بعد أن صرخت امرأة فزعة وصاحت

«يا قليل الاب...»

سمع الركاب صوتا هادئا، لكنه هدوء المصمم، الرغب، المتوتر، العازم.

«لم أقصد...»

بعد قليل صاحبت المرأة

«يوه...»

ثم قالت

«كل هذا لأني وحدانية...»



ARCHIVE

ارتفع صوت من أقصى العرية ثعرا، حوالى العاشرة ليلا، جاء، أحييت بكلام علقه في منتصف العرية، الوجوه متعبة، أوت إلى صمت بعد كثافة حديث، وبدأ: «نظام أمنكم في هذه المياه (ويشكل تعلق) بإستمرار حتى إخراج أمه لثديها وإرضاعه. قالت أمي إنها ستفجر، لكن أبي طلب منها أن تصبر، في مغادرة القعد الآن مخاطرة، والرجال يزعمون المنع إلى دورة المياه الوحيدة، غفوت، استيقظت على زغردة طويلة، قال جارنا إن أحدهم تبادل الحوار مع راكب يجلس إلى جواره، تعرف كل منهما بالآخر، قص هذا على ذاك السبب الذي جعله يرحل، وأفضى الثاني بدوافع قبوله الغربة، وأصغى إلى الأول عندما تحدث عن واجباته تجاه شقيقاته الثلاث، طلب الثاني يد أوسطن، وافق الأخ، قرء الفاتحة وأشهدا الشيخ المعمم، وحق للعربة أن تفرح، لكن الليل امتد، والساعات ثقلا وتمدد البعض فوق الأرفف وارتفع شخير، وعند الفجر نشبت مشاجرة كادت تؤدي إلى تاتاش حافة الركاب في بعضهم، لولا ظهور جنود شرطة يرتدون الطرابيش ويشهرون السلاح، بعدما أعلن رجل متحشرج الصوت،

«أنت طالق بالثلاثة...»

ردد أحدهم يتأن

«أبغض الحلال عند الله الطلاق... ياساتر استر»



لا يعرف الجميع من أين ظهر هؤلاء الباعة، كل منهم يحمل سبباً معلقاً إلى ذراعهم معبأ بالكعك السميط، والبعض السلوق، والجبن الرومي، والجبن الأبيض، والحلوى الطحينية، وغير بائع الشاي الزحام والأجساد المستلقية على الأرض بصينية مزدحمة . وكما قال أحد الركاب إنه جاء في موعده تماماً .

حوالي الخامسة بعد الفجر، دوى أزيز مكتوم، أول من أصفى إليه المتمدنون فوق الأرضية المنبسطة، يلصقون أذانهم بالأرضية المكونة من الخشب والحديد، أتراك . لا .. هم البان وكلهم أغوات تحملهم مركبات خاصة، ولهم طعام مغاير، كل ما يتصل بالملك لا يمت إلينا، إنه فخم ، ضخم كما نعرفه من صورة ، أكول ، نهم، يقدمون إليه الخروف بعد سلقه وتركيزه في فتجان من الذهب الخالص، يفطر مخاصي الديوك ويتناول عشازره من كلالى الحمام المفرومة، المذابة في دهن الخروف الساخن، يمكنه مضاجعة عشر نساء يومياً، يستمتع منازل عشرة مصارعين مثل الذين نراهم في الموالد وبعد صلاة الجمعة، يجيئون إلى الساحات الخالية، يوثق أحدهم بالحبال الغليظة ويتقدم الناس ليحكوا الحبل حوله، ثم يبدأ زميله في الصباح والتنبيه إلى استحالة الفك والخلاص لكن القوة الخارقة ستحسم ذلك، كل المطلوب تشجيع صاحبه، ملايم فقط من أصحاب القلوب الجامدة، يطوف على الواقفين يطبق من الصاج، لو أوثق الملك بسلاسل من حديد يمكنه فكها ..

اذن .. من يغلب الآخر، هو أو تشرشل إذا نزلنا الحلبة؟

هو طبعاً، الاترون ضخامته وفخامته وصحة البدنية.

هل يدخل الحمام مثلاً؟

هل يعرف المغص؟

نحار أمام الأسئلة العويصة، نرددها بيننا في الحارة أثناء اللعب وننتظر الإجابات لعل ونحسى، ها هو الظرف يدفع بهي إلى طريقه، كلانا سيمر بنفس النقطة، في وقت معين سيصبح بمحاذاتنا، سأكحى ذلك للأولاد بعد عودتنا، لسناء بالتحديد، الملك الذى مر، وأطل ، توقف وصافح، وسأل عن الصحة والأحوال.

يا.. الملك؟

نعم، بنفسه

بدأ التراخى يسرى إلى وقفة الحراس الأشداء، استند أحدهم إلى بندقيته واقترب آخر من صاحبه، ثم افترشوا الأرض بعد أن بسطوا ملاءات أو فرش رمادية تحمل زخارف حمراء.

يهن ضوء النهار، لا شىء ينهئ باقتراب مرور جلالتهم، بل إن حركة الحراس والرجال الذين يظهرون لثوان ثم يغيبون تنبئ بوقت سيطول. وقفة لا يعلم مداها أحد، راح عجوز يرتدى جبة وعمامة، يقول إنه تأخر كان المفروض أن يدخل الآن

إلى بنى سويف، بعد قليل يتردد صوته ذاكرا الوضع الذى يتناسب مع الوقت، يستدعى الأماكن إلى الزمن المتجمد قسرا، حتى إذا نزل الليل قال إنه من المفروض الآن بلوغ محطة مصر. وصدمة مكتومة، خافتة متزايدة، يقدر نأيتها تقترب بسرعة، تتبدد بقايا الليل، أضواء نافذة مجهولة المصدر. تتوهج العرية بأزوار النور الخاطف، المبهر الذى غمر كله من خارج ومن داخل، تعاطف الضجيج حتى يلغى كل ما عداه، ينتظم الجنود الألبان بملابسهم التقليدية القصيرة وطرايشهم غامقة الحمرة، يشبهون أسلحتهم صوب نقاط غير محددة فى الفراغ.

«لا يعرفون التفاهم..»

«هم فى منتهى القسوة»

«القتل عندهم كالتنفس..»

تقلق كافة النوافذ فى لحظة واحدة، لا يرى القوم شيئا، تحتجب المرئيات خارج العربات، الضوء نافذ رغم الإغلاق الحتمى. فى البؤرة منه يبدو وجه الملك المستدير المثلى، ونظراته المشرقة، العلوية. مجرد لحيلة سرعان ما يختفى أثره، يتحد بالأفق البعيد، الدائرى.

ARCHIVE

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

نار الماء

القطارات للعبور. الإقامة فيها مؤقتة، كل له وقت معلوم، عند لحظة معينة، وموضع محدد يغادر ويصعد آخرون. أما القطار فله الحركة والانتقال. لو لزم الثبات فهذا يعنى انتهاء وظيفته وانقضاء مهمته، ونفاد وقته.

عند مرحلة معينة تدخل العربات إلى خطوط حديدية فرعية موازية للخطوط الممتدة، لا أرى هنا، إنه المخزن المؤقت الذى يسبق فك النوافذ، والمقاعد، وإرسال كل عنصر داخل جهة.

كثيرا ما تطلعت إلى تلك العربات الراضية، الصامته أرى فى ملامحها حزنا غامضا. يضلئ تردد الأنفاس حيوية وأنسا، لا يكتمل القطار إلا بالبشر والحركة. عبور المدن من خارجها أو من خطوط تتوسطها، والجسور، منها الكبير الممتد والقصير الذى لا يكاد يلحظ، يشعر به القوم من تغير صوت العجلات، أول جسر يلى محطة مصر بمسافة قليلة وزمن يسير، إنه كوبرى أمبابة، حديدى التكوين، يمكن للناظر من النافذة رؤية مياه النهر تحته مباشرة. صرت أعرف ذلك، أنتظر بانتهاء تلك اللحظات التى يلوح فيها الماء عاكسا صورة العربات، يتاح لى رؤية أسفلها، والنار البرتقالية المضطربة فى النهر، قطار آخر مواز تماما للقطار الذى نركبه، لكنه يعضى مقلوبا بالنسبة لنا، المح روسا متوجهة، أين صورتى؟ أين انعكاسى؟ لا يمكن التدقيق مع الحركة.

عند السفر جنوبا يكون اجتياز الجسر الحديدي إيدانا بخروجنا من المدينة وبدء الإيغال صوب الصعيد، حتى نهايته تكون السرعة ما تزال في بدايتها، هادئة موثقة، ذات إيقاع مرح، وعند العودة يكون بلوغه علامة على دنو الوصول بعد ساعات طوال من الجلوس فوق المقاعد، تجرى التهذنة تمهيدا للوقوف، تتخذ الحركة المألوفة سمات مغايرة، إذ تتعدد القضبان المتصلة، الفاصلة، تهتز العريات مع عبورها الفواصل، تلك الفواصل تمنع المغايرة بين أصوات الانطلاق والتمهل وللأصوات وقفة.

ثمة جسور متوسطة، أخرى خاطفة، يتغير الإيقاع، ربما يولى بسرعة أو يستمر ثواني طيحا لطول المسافة، وتنوعية الجسر الممتد، بعضها من حجارة، والآخر من حديد، حديد القضبان الممتدة على فراغ مع حديد العجلات. يكون للاحتكاك ضجيج ولكم عبرت من الجسور، لكن يظل لكويرى أمباية السيق، وأول أبجدية الانتقال من ضفة إلى ضفة، من نقطة إلى نقطة، فلا يكون الجسر حقا إلا إذا وصل ضفتين، وقرب مابين نقطتين، دائما أرى هذه النار الصفراء، البرتقالية الغامقة، الأواره المتوهجة، تشتعل في خضم الماء، تنبعث من فرن القاطرة إلى أسفل، تتحد باليم، لا يطفئها موجه، ولا مرور الأوقات على النهر المتدفق من بعيد.

لا يفكر أحد في النزول عند عبور الجسور، وإذا شرع فإتته مطارد أو ساع إلى حتفه. كنت أنظر من النافذة، انتبهت إلى شاب يقف عند باب العربة المفتوح، كان هادئا، مطرقا، لمسك إقته بيده، التفت عيناه بعينيه رغم هدوء ظاهره إلا أن خوفا سرى إلى، ماذا يدفع مثله للوقوف هنا، ماذا يبدو ساكنا في موضع يقتضى كل توتر واننباه..

فجأة، ألقى بنفسه، دفع جسده، رمى بذاته، نفذ إلى النهر عبر فجوة بين القضبان، لم أر لحظة اصطدامه بالماء، لكننى لمحت النيران المنبعثة من القاطرة، تمشى متألفة، منحصرة في الماء، وعندما تفتحت حولى، لم أجد شخصا واحدا يتابع أو ينظر في أعقاب تلك السقطة، وكدت أوقن أنهم شاهدوا وصمتوا لسبب لا أعلمه. وحتى تدويني هذا لم أفض بما رايت إلى أقرب الخلق وأعز الصحب.

إغفاء

طال الوقت علينا فغفونا، مع أن نومي على المقاعد نادرا، لا أهجع مع الحركة إلا مضطرا. إذا غلبنى أمر وتفتد طاقتى، كيف ينام الإنسان مع الحركة، وعندما سمعت قائلا يخبرنا بوجود عريات نوم تنقسم إلى درجتين أولى وبمقاصيرها سرير مفرد، ثانية وتحتوى على اثنين أو أكثر، أى يمكن أن ينام راكب مع من يجله، كيف؟ صعب تخيل ذلك عندى، أول معرفتى بوجودها عند مرورنا أمام المقهى الأفرنجي داخل فناء المحطة المسبيح، فوق لافتة مضادة بحروف سوداء غليظة.

«شركة عربيات النوم الدولية»

هل توجد عربيات للنوم يا أباي؟

نعم

قال إنها لا توجد إلا في مسافات الليل، أي تلك التي تبدأ التحرك ليلاً، إنها سريعة جداً، لا تنفد إلا في أسبوط لتغيير طاقم القيادة، ثم تواصل حتى الأقصر. معظم الركاب أجانب، قدموا للفرجة على آثار الفراغة، تتكون العربيات من مقاصير نوم، مفروشة بالأغطية الحريرية، والأرضيات مغطاة بالسجاد العجمي. والأسقف مدلاة منها النجفات الثمينة.

كيف ينام المسافر؟

هل ينام بشيا به التي ركب بها؟ أم يبدها، عندما يستيقظ كيف يغسل وجهه؟

لماذا يسافر الإنسان ليلاً؟

ماذا يوسع أن يرى؟

لا يرحل ليلاً إلا المضطر، والمجبور يمكنه النوم أو الإغفاء، بتأثير تعب أو رغبة منه في تقصير المسافة، لحركة العجلات إيقاعات، كذلك اهتزاز العربيات المترابطة المشدود كل منها إلى الآخر في أثناء اندفاعها عبر الليل، تتوالى تلك الإيقاعات متصاعدة، تتفرق منها ما يهدد، ومنها ما يفكك التلهم، ورغم أنها باعثة للضحك، والضحك يحول دون الإغفاء، إلا أن تواليه لفترة وإحاطته بالمتعبين، المهكين، يؤدي بهم إلى النوم.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

فـتـى

لم ينتبه إليهما أحد في البداية، لكن بمجرد ابتعاد القطار عن رصيف محطة أسبوط ولأسباب شتى منها بصات الكبير إلى الصغير، وتناثر مظهرهما، جعل الأنظار تتوقف، تلتفت، والألسنة تنطق التساؤلات، جرى همس فتشاور وعند حد معين بدأ تدخل بعد أن أصبح كل شخص في العربة، رجل أو امرأة محاط علماً بما يجري.

الكبير يرتدى الملابس البلدية، طويل العنق، بارز الحنجرة، نافر العينين، غليظ الشفتين يرتدى جلباباً من صوف، يبرز الصدرى البلدى تحته من فتحة العنق، حذاءه عسكري أسود ضخيم، يده متشققتان، قدر البعض عمره بالخامسة والعشرين أو الثلاثين.

الصغير ربما في الثالثة عشرة، أو الرابعة عشرة، لكنه لن يزيد عن الخامسة عشرة، درة في الحسن، يعلق به النظر أولاً في مجمله، ثم تتكشف التفاصيل المكونة، شعر ناعم غزير، حاجبان كثيفان، عينان يرسلان الفاء، يتكسر عبرهما

الضوء ينعكس في إشعاعات قصيرة، ثمة صلات خفية لا يمكن تحديد عناصرها أو إدراك أسرارها تصوغ جاذبية خاصة لهذه النظرة من الوجه، ما بين الحاجبين والعينين وحتى بداية الوجنتين، ما بينهما أنف دقيق، محدد. لا زيادة فيه أو نقصان، أما الفم فمركز أفني، له مع انحناء الذقن رجح وترديد، تتمنى أى أنثى صبوخته وطلعته، كان يرتدى قميصا من حرير، وينظرون قصيرا يكشف فخذه القويين الأملسين، البادئ منهما زغب ذهبي له لمعة، لم يكن حضوره متسقاً مع ما يحيطه، للدرجة الثالثة ركاها، صحيح .. لا يوجد ما يحدد سماتهم أو ملامحهم، لكن الانساق متقاربة، إذا ظهر أحد ركاب الدرجة الأولى المفخرة فسيلحظ وجوده المتناظر بنفس القدر الذى يرصد به أى راكب من الدرجة الثالثة يخطو إلى هناك، لا يوجد ما يحدد ويعين، لكن يحوى الواقع ما هو أكثر من المواد الحاضرة، أو النقاط المانعة، والفروق بالنسبة للعرىات محددة بشكل قاطع حاد، للدرجة الثالثة عرياتها، وللثانية أيضاً، وللأولى، واجتياز راكب من الأدنى إلى الأعلى يعرضه للعقاب المترتب على المخالفة، خاصة أن للحصول والمفتش وكل من يرتدى زى مصلحة السكك الحديدية فى ذلك الوقت هيبه ومقاماً محفوظاً تماماً مثل جندي الشرطة الذى لم يكن يحمل سلاحاً. لكن مجرد زعقته كفيلاً بتبئيس الأطراف ورجفة القلوب الجامدة.

ظهور الفتى فى عربة الدرجة الثالثة أول انكشاف الأمر وغتك السر، مجرد جلوسه على مقعد هنا مثير للانبهات للاستفسارات، غير أن ما عجل به نظرات الشباب بارز الحنجرة وميله عليه ولساته وإقدامه على ضمه إليه بين مسافة وأخرى، بدا وكأنه يتعجل الأمر، غير قادر على إخفاء فزوعه تجاه الفتى آثار ذلك رجلاً من أهل الجنوب القصى يجلس إلى جوار امرأته بمواجهتهما، كان ملفوفاً فى عباءة سوداء، عمامته عالية، بيده مهيباً جاداً، مظهره رادع، لا ينطق عينا، أبدى تدمره، ونفخ عدة مرات بضيق، ومنه تسرب الفضول المحتج والتبرم بما يجرى إلى الآخرين، جرى همس، وكلما انتقل من مقعد إلى آخر أضيفت تفاصيل، ونسبت وقائع لا يدري أحد صحتها أو زيفها، وعندما وصلت إلى الموضع الذى تجلس فيه، سمعت أبى يقول لأمى

«فيه رجل شحك على ولد ابن ناس..»

سرى فى الوضع ما يؤكد الحال، هناك فتى مثل القمر، سيجان من صور، أسير شاب قبيح الشكل، يبدو أنه عجربى أو لص ممن احترقوا خطف الأطفال الصغار، لكنه وقع هذه المرة على لقية. كنز من الجمال والأبهة. كانه لم يتناول منذ طفولته إلا الحلبي مزوجاً بعسل النحل، يبدو أن القبيح استغل ظرفاً يمر به الفتى، وجده ماشياً بمفرده فى أحد شوارع أسيوط، كان يبدو جائراً، ثائها، أغواه بالكلام وصحبته، استسلم الفتى له وركب معه، الاثنان يقصدان مصر.

قال البعض إن الشباب الذى يبدو فاجراً يقبل الفتى فى فمه، ويضمه، وأنه مقيم معه منذ يومين، نزل به فى فندق رخيص، نال منه ما نال، الفتى مضحك عليه، ولا يدري أحد ماذا فعل له أو به حتى يتبعه هكذا طائعا، يلتفت إلى الناحية التى يتوجه إليها، وينثنى إذا تراجع عنها، يلثى ما يطلب منه بالنظر، يبدو مأخوذاً، معمولاً له عمل.

البعض روى التفاصيل مظهرا الغضب والحسرة، غير أنهم أضمرُوا الرغبة في الحلول موضع بارز الحجرة، المتسخ، الذى يبدو أن جسده لم يعرف الاستحمام منذ شهر.

آخرون عبروا الفواصل بين العريات، توقفوا للبص، للنظر، عادوا إلى رفاتهم في السفر ليضيفوا ويفصلوا، يمدحون الحسن ويذمون قبح الشاب، تعكس أصواتهم حسداً ورغبة مكتومة.

الفتى من بيت كريم . كبير، كيف عرف الركاب ذلك مع أنه لم ينطق ولم يتكلم إلا عندما جاء البك الكبير، قبل وصول القطار إلى المنيا، بالتحديد عند اجتيازه محطة دير مواس، جاء رجل ضخّم الجثة ، غليظ الرقبة، عظيم النظرة، طريوشه أحمر قان، يميل على جانب ، وسلسلة ساعته الذهبية تصل ما بين جيبي صديريته، يتقدمه حارس مهيب ، ونظاره والمحصل، والمفتش، ويتبعه شابان أشداء ، لكل منهما شارب كث، قال البعض إنهما ابناء . وأكد ركاب آخرون أنهما موظفان عند الباباش، من أتباعه.

من الرجل؟

لا أحد يدري

كيف أحيط علما بوجود الفتى، من دله، من أطلع؟

لا أحد يعرف

حضوره إلى عربة الدرجة الثالثة هنا من الأمور النادرة، ظهور مثله هنا استثناء. تماما مثل حضور الفتى. لكن مجيئ سيادته لم يكن بقصد الإقامة . إنما للتدخل الحازم، وصحبته الفتى الى حيث يجب أن يوجد، إلى الدرجة الأولى. إنه ابن عائلة كبيرة. ويجب الحفاظ عليه حتى إعادته سليما إلى أهله.

من تكون تلك العائلة؟

هل يمت إليها الباباش بصلة؟

هل هو باشا فعلا؟

لم يجزم أحد بإجابة قاطعة.

لكن الجميع تحدثوا عن وقفته لحظة رؤيته الفتى، وتمتعت سيحان الخالق، ما شاء الله، ما شاء الله. ونظرت شمرًا إلى الشاب الذى بدا مرعوبا، مرتجفا، ميالا إلى طلب الصفح. ساعيا إلى تقبيل القدمين، مستسلما إلى قبضة الجندى الذى أمسكه من قفاه، أما الباباش فأحاط كنف الفتى بحنينة، وريت خذه، ولم يفارقه حتى دخل به مقصورته في عربة الدرجة الأولى، وأغلق الباب أحد الشابين التابعين .

عندما نزلت ستنى لأمى إلى رصيف المحطة بدت متشوقة، حانة إلى كافة ما تعرفه، وما الفتى من موجودات، جاءت بمفردها، ترتدى الشقة السوداء، لا يبدو إلا وجهها الموشوم عند الجبهة والذقن بلون أخضر غامق يحدد اشكالا مثقلة متدلخلة بالدوائر.

نظراتها مغايرة لكل مرة وأيتها فيها، تتطلع إلى نقطة ما فى موضع يصعب تحديده، إلى الفراغ، كانت نحيلة، طويلة، سمراء، حادة الملامح، رحل زوجها وهى دون العشرين، كان شيخا، يؤم المصلين، يعقد القرانات، ييصّر بأمور وتفاصيل، يصلح ما خربته الأيام فى النفوس، وفى ليالى رمضان والأعياد واللوازم يعلو صوته بالمديح، ينشد أعذب القصائد، تسلسل سلسالا رائقا صافيا من خلال تير صاف بديع، وبعد رحيله المفاجئ باكثير من نصف قرن كان هناك من يذكر عزوبة صوته، وتكته، وحفظه الأشعار المثينة. لم يكن للأسرة من معين، ولا ولى حميم فخرجت جدتى إلى الأسواق، تخفى ملامحها بازدياد، وتقف لتتبع الفصح والذرة والذول والسهم، إلى جوارها ابنها البكرى محمد. وهو خالى فيما تلا ذلك، هذه النحيلة، الفارعة، كانت قوية، مثينة، صدت الساعين إليها بلطف، وصار معروفا مفهوما للقاصى والدانى أن عائشة بنت بيت باشا وهبت حياتها لاسرتها، وأنها لن تعرف رجلا بعد زوجها، هذا وضع معروف فى صعيد مصر، تخرج المرأة إلى الحياة العملية لكسب الرزق، وما يقيم الأولاد، وأدفع الضر عن اليتامى، فيها بها الكافة بل إنها تصير فى حماية القوم طالما لزمّت الجوانب المرجية.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

بدأ وعى بها طفلا صغيرا، أدركتها بداية وهى قبل الخمسين أو بعدها بقليل، كانت بالنسبة لى ملاذا وجانبا أمنا، أويت إليها ليالى عديدة، أصغت إلى طويلا عبر تلك الأمسيات، وتلوت عليها صفحات من خيالى، أبدت الجزع والدهشة، وبشت عندى الثقة، وأمنت لى الإصغاء، وكان يجب أن تمضى سنوات عديدة، طويلة، لكى أتأكد من حاجة الإنسان إلى من يصغى إليه ولو مرة. وربما يفسر ذلك انفتاح الغرياء وتواصلهم خلال الطريق الطويلة مع توالى المحطات وتعاقب الوقفات. حتى أن زيجات تمت من خلال تعارف اثنين ببعضهما، وصفقات عقدت بين من لم يلتقيا من قبل، وأدق الأسرار جرى البوح بها بين من لم يتعارفا قبل ركوبهما وتجارورهما، ثم افترقا ولم يجتمعا قط، أتاحت لى جدتى هذه النعمة عليها كامل الرحمة.

حضورها المكتمل يضمنى على البيت سكنية، ويستغنى التوتر الذى يصاحب الوالد عند زيارات خالى، خالى يطلب فيجب أن يلبى، لكن جدتى تتبع، تنتظر فراغ الوقت لتمضى إلى الأولياء والمرائد، وأحيانا تطلب الخروج إلى ميدان سيدنا ومولانا الحسين فقط لترى الناس، أى ناس، وتعود إلى بيتنا الضيق فلا تزيد إلا راحة ولا تضفى عليه إلا وسعا.

علقت بروحي رائحتها، لكل إنسان عبق، وما تنسمته منها لم يتكرر شبيهه أو حتى ما يقر به، كنت أوى إلى حضنها وسرعان ما أغضض عيني وأذهب إلى نوم هادئ لم أعرفه قط فيما تلا ذلك من أيام.

كان وصولنا يؤدى إليها، إلى بشرها عند استقبالننا، واستيقاظها مبكرة قبل أى إنسان، لتوقد الفرن، ولتعجن الفطير، ولتعيى العسل الأسود فى أطباق والجبن القديمة. هذا إفطار أول يوم . عادة لم تنقطع، أما الغذاء والعشاء فلهما الخضار باللحم فى الأواني الفخارية، رائحة تنبعث لتغطفى الدرب، للطعام منها مذاق خاص، تماما كرائحتها وطريقتها فى النظر، كان لها سرحات معتمة، مستديمة، متعلقة باللاشى.

ركوب القطار فى العودة تصاحبه وحشة فراقها والبعد عنها وبدء الشوق إليها، لم أعرف جدتى لأبى، قتلت وعمره عامان، فصلت الأمر فى كتاب التجليات فليرجع إليه من يرغب، لكننى أقول بتخيلي لها، ملامح محددة تمثل عندي لحظة ذكرها بالسمع أو التداعي، كتنى عرفتها ولزمتها مع أن أبى لم يتحدث عنها كثيرا أمانا.

فى هذه الزيارة بدت جدتى ساكنة، هدوء لم أعرفه من قبل، تغلق جنوها بفيض غير منقطع ، وشجو مستتر لم أطلع على معناه إلا عند استعادته فيما تلا ذلك من أعوام، ونظرة تحاول التشبث بما يتطبع عليها وبها. نظرة استعدتها بعد سفر أبى إلى الأبد، عندما علقت ؟؟؟؟ الأخيرة نحوى، وهذه الحال الوداعية عرفتها بذاتى فى حال أمل أن تتاح لى الفرصة لأروها فى تلك الدفاتر، ضمت أسمى فوق الرصيف، حتى أنها قالت دهشة، متوجسة فى أثناء عودتنا

«مالها كانت تتلمى منى وتعبطنى كأنها إن ترانى..»

ويعد لحظات تقول

«أستو يارب..»

صافحت جدتى باليد كل من لقيته، وبالنظر كل ما استطاعت إليه سبيلا، حتى أسطح الجيران، والأفق الغربى حيث الأهرام البادية، والشرقى حيث حد الجبل وبداية الصحراء القريبة، وعندما استقرت إلى جوار النافذة وأوصى الوالد بها حارس القطار، وقفنا نتبادل النظرات، أطلع القطار بطيئا فى البداية ولكنها لم تختلف، بقيت مظلة من النافذة، شاخصة، حتى بعد غياب العربة الأخيرة وتضاؤلها، وصعودها التدريجى فى ذلك الضوء الأزرق الغائم، هذه الدرجة من الزرقة التى صهرت كل ما عداه واحتوت القطار بركابه ومحطاته وأرصفته وإشاراته وساعات رحيله وأيام طوافه، تلك الزرقة التى لا تموج فيها والتي ولجت مشارفها بعد ثلاث وأربعين سنة من تلك اللحظة ولكن.. قدر لى أن أصفها بعد استيعابى وإدراكى.

الأولياء

من قصد الصعيد في تلك الأيام، وبلغ عمرى الآن، لابد إذا أمعن الذاكرة أن يستعيد ملامح هذا الشيخ الجليل، الممتلئ قليلا، صماته خضراء، صوته أجمل وأغرب ما عتده، أما الجمال فإنتى لم أعرف له مثيلا رغم هيامى بالسماع وميلى مع كل صوت حبوب، طروب، نفاذ، وأمرى هنا قديم. أما أنه أغرب فلقدرته على إصدار أصوات الآلات الموسيقية، من عود وكمان ونأى وأرغول وآلات إيقاع وقانون فكأنها ماثلة أمام الركاب. ثم يبدأ بالصلاة على المصطفى المختار عليه الصلاة والسلام، ويثنى على آله وصحابته، ثم يبدأ بذكر من مثواه فى مصر منهم. أولهم طبعاً حبيبنا ومولانا سيد شباب أهل الجنة، ثم تتوالى الأسماء مقترنة بالمرائد وأماكن التواشى الضامة لها.

يصمت الجميع مصغين له، يتمايلون على درجات صوته، عندى يتغير الضوء الحاف به، وأقصد به بيمصرى أماناً، مطمئناً، رغباً فى السعى إليه، كان يظهر دائماً فى التوقيت عينه، أى فى المكان ذاته، ما بين العياط والبدرشين، حيث يبدأ تكاثف النخيل وتتوالى الأهرامات الخفية، الظاهرة.

إذ يفرغ بشق ما بين المقاعد راسخاً، ثابتاً، لا يميل، يتطلع إليه الكافة بهيابة، لا يمدون إليه قرشاً أو أى نوع من الهبات، بل يورز على الجميع طلاته الباعية للدعة، ويختفى عند الباب المقبل.

العجيب، إنتى ما حلت ضرويح أحد الأولياء الذين ذكرهم، ولحظة اجتيازى الباب الفاصل ما بين خارج وداخل إلا وينبعث صوته ذاكراً اسم صاحب المقام، المكان، لكن لا يأتينى من بعيد، إنما من عندى، منى..



يوسف الشاروني

وُلد فاروق محمد سعيد إسماعيل خورشيد في شهر مارس عام ١٩٢٨ في حي باب الشعرية الشعبي بالقاهرة، والملاصق لحي الجمالية حيث الأزهر الشريف ومسجد الحسين ومسجد الشعراني وعبق التاريخ الغابر ([إبراهيم حلمي، فن كتابة فاروق خورشيد لقصص الأطفال من السيرة الشعبية، بحث مقدم للملتقى القومي للفنون الشعبية بالجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٧ - ٢٢ ديسمبر ١٩٩٤، ص٩]).



ويتذكر فاروق خورشيد طفولته في هذا المناخ الشعبي فيقول إنه كان يجوس مع رفاقه في شوارع القاهرة القديمة يصلون العصر أو المغرب في الحسين أو السيدة أو الشعراني، ويتناولون المأكولات الشعبية في حوارى الجمالية وباب الشعرية ومحلات في الحسين والدراغنة (فاروق خورشيد، حكايات قديمة «الشيخ زكي وابن البلد»، مجلة الهلال، القاهرة، ديسمبر ١٩٨٩، ص ١٧٧). وكان أبرز طابع لهذه الروح الشعبية وجود شاعر الرماية في مختلف المناسبات الاحتفالية، يعزف ويغنى وينشد على وتر ربابته السير الشعبية المختلفة.

وقد كانت علاقة فاروق خورشيد بأمه أقرب من علاقته بابيه، وذلك لشغفها بالحكايات والسير الشعبية، بينما كان الوالد متصرفاً إلى عمله كمدرس لمادة الرسم في إحدى المدارس الصناعية. يقول فاروق خورشيد عن أمه «ومسأة عمرى كله، أن أمى كان لها ثقافة وفكر، وإنها عاشت حياتها بين الكتب لأنها لم يكن لها حياة بين الناس، فنقلت كل هذا إلى أعماق طفلها الأول - الذى هو أنا - الذى كان عليه أن يسمع منها وأن تقرأ له، وأن تملأ وجدانه وعقله بما يملأ عالمها المتسع من تجارب مع

فاروق خورشيد وعصره السير الشعبية

والتوق الدائم إلى الثقافة والمعرفة وامتعة الجسد والروح معاً.

(فاروق خورشيد) حكايات قديمة.. الشيخ زكي وابن البلد، ص ١٨٠.

وكان المعلم برمة هو الشخصية الشعبية الثانية التي أثرت في تكوين أفكار الطفل فاروق خورشيد، وله عمل مزدوج، مسحراتي يوقظ الناس للسحور في شهر رمضان، وفتوة من فتوات الحارة المصرية في ذلك العصر يحصل الإتاوات من أهلها في مقابل حمايتهم، وإذا دخل السجن حيث أصبح أحد زعماء المساجين في سجن «قرة ميدان».

ولم يبق تأثير فاروق خورشيد عند أمه وابناء الحارة المصرية، بل لقد جذبته طبيعته وهوايته إلى استاذين تقاعد مع شخصيتهما وكان لهما دور هام في تعميق وجدانه وامتلاكه لمفاتيح هامة لعالم الأدب الشعبي، هما الأستاذ محمد فريد أبو حديد رئيس الجمعية الأدبية المصرية، والأستاذ أمين الخولي رئيس جماعة الأمانا. فالأستاذ محمد فريد أبو حديد ارتاد أرض الميثولوجيا العربية، قراءة واطلاعا، ثم استلهاها وتناولها في أعماله الإبداعية الروائية التاريخية، التي كانت تستند أساسا إلى شخصيات تاريخية فولكلورية مثل جحا وعترة أما الشيخ أمين الخولي فقد أنشأ جماعة الأمانا التي انضم إليها عدد من الشباب الواعد في الثقافة شعرا ونثرا، قصة ونقدا، مما دفع فاروق خورشيد إلى أن يصف لقاءات هذه الجماعة التي كان أحد أعضائها بأنها «الزاد الحقيقي للطريق... فما ندرى انحن مستخفون، أم هو اتفاق بيننا أن نسعى حتى

الناس، وبما يملأ قلبها من تجارب مع الكتاب كبيرة وعتيقة ودائمة.

(فاروق خورشيد، حكايات قديمة.. شخصية وظلال، الهلال، القاهرة، يونيو ١٩٩٠، ص ٦٠-٦١).

وينمو الطفل فاروق جسميا وعقليا ويجدانيا فيبحث عن مصادر جديدة لحكايات جديدة، وكانت إحدى جاراته مصدراً من هذه المصادر، وجدة عجوز اسمها أم حسن كانت تحكي له من الذاكرة بينما أمه كانت تقرأ له من الكتب ولقد ظل فاروق خورشيد معترفا بفضل أمه عليه سنين عديدة، حتى إنه عندما نشر روايته الأولى «سيف بن ذي يزن» (١٩٦٣) فإنه أهداها «إلى أول من قسح أمامي أفق السير الشعبية الرحب وعائنا الفسيح.. إلى أمي».

كذلك نهل فاروق خورشيد من معين بعض أبناء الحارة المصرية ممن كانوا قريبين منه، وكان أبرزهم «ابن البلد الشيخ زكي، كان يعمل صراماتيا يصنع الأحذية الجلدية الجديدة، ويعرف القاهرة القديمة كما يعرف كفه التي يدق بها فوق وجهه أو بطن الحذاء، وله في كل مكان صداقات».

وبفضل هذا الشيخ تفتحت عيننا الطفل فاروق خورشيد على وجوه مختلفة للحياة والناس، كحلفات الطرق الصوفية، ودور السينما الرخيصة الشعبية. لهذا لا عجب أن اعتبره فاروق خورشيد مزجيا شعبيا متجانسا، ذلك أنه «وإن كانت مكوثاته غريبة ومتناقضة، فإنها هي التي جعلت من هذا الإنسان نموذج الطيبة، والجسد، والرق، والرغبة، والارتباط بمعنى الفن،

للإختلاف، وأن نوفر ونحترم الإختلاف أكثر مما نوفر ونحترم الاتفاق.

(فاروق خورشيد: حياة الرواد والفناني والمكتبات الأدبية، الهلال، مايو ١٩٩٠، ص ١٢٢).

وكان فاروق خورشيد قد حصل على ليسانس الآداب من قسم اللغة العربية بكلية آداب جامعة القاهرة عام ١٩٥٠، وعمل في أول حياته العملية بالتدريس، فالإذاعة المدرسية بوزارة المعارف العمومية، بعدها انتقل للعمل مذياعاً بالإذاعة المصرية حيث تدرج في مناصبها إلى أن أصبح مديراً لإذاعة الشرق الأوسط، كما عمل فترة بالبرنامج الثاني (الثقافي حالياً) بالإذاعة إلى أن نُقل خبيراً أول بوزارة الشؤون الاجتماعية، ليستقيل بعدها عام ١٩٨٢.

وقد كان فاروق خورشيد أحد الأعضاء المؤسسين للجمعية الأدبية المصرية وعضو مجلس إدارتها ما بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٧٠، كما كان عضواً عاملاً في جماعة الأسماء ما بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٧١، وعضواً مؤسساً في اتحاد الكتاب وعضو مجلس إدارتها ما بين عامي ١٩٧٥ و ١٩٨٤، وعضواً عاملاً في جمعية الأدباء ما بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٨٤. كما عمل أستاذاً جامعياً في أكثر من كلية وأكثر من جامعة لأكثر من مادة مثل مواد الأدب الشعبي والأدب الجامعي ومناهج البحث والقصة المعاصرة والدراسات الإعلامية والحضارة.

كذلك قام بالتدريس في كل من الصين والعراق والكويت، وشارك في عدة مؤتمرات محلية وعالمية، وساهم في عدة لجان تحكيم ومسابقات أدبية. وقد حصل على جائزة الدولة التشجيعية عن القصة الروائية

«سيف بن ذي يزن» ومغامرات سيف بن ذي يزن». وجائزة الدولة التقديرية في الآداب عام ١٩٨٩. وهو حاصل على وسام الجمهورية من الطبقة الثانية ووسام الفنون والآداب من الطبقة الأولى عام ١٩٨٩.

وقد كتب فاروق خورشيد أكثر من خمسة وعشرين سلسلاً إذاعياً، وما يزال يشارك في الكتابة في كثير من صحف العالم العربي ومجلات الثقافة، فضلاً عن أعماله الدرامية في كثير من الإذاعات العربية. وقد نشر حتى الآن (١٩٩٦) حوالي خمسة وأربعين كتاباً منها: خمس مجموعات قصصية، وتسع روايات وثلاث عشرة دراسة أدبية وخمس مسرحيات، وكتاباً في أدب الرحلات بعنوان «في بلاد السندباد» نشرته دار الهلال عن رحلته إلى سلطنة عمان، كما أنه لم تفتحه المساهمة في الكتابة للأطفال فنشر في أدب الطفل ستة عشر كتاباً معظمها مستوحى من رواياته. من أدبنا الشعبي.

ويعتبر فاروق خورشيد من أبرز الدعاة لأدبنا الشعبي إثباتاً لقضية الوجود الروائي في الأدب العربي، ونحسباً لزماع من يتهمون العقلية العربية بأنها لم تعرف القصة إلا نقلاً عن الغرب، والقائلون بهذا الرأي الأخير أحد اثنين: إما ناقد لا يعترف إلا بالفصحى لغة أدب، وإما ناقد تجرد عن المفهوم الروائي كما استقر في الآداب الغربية، بالرغم من أنه تطور عن مفهوم سابق، وما يزال يتطور حتى اليوم.

وتهيئاً لذلك فإن فاروق خورشيد قام بتقديم عدة دراسات عن الأدب الروائي العربي في تراثه القديم نشرها في كتابه «في الرواية العربية - عصر التجميع»

عن أحلامهم وأسألهم. أما ثالث هذه الأهداف فهو أن تحمل هذه الروايات محل الروايات التاريخية وروايات المغامرات الأجنبية لطلاب المتعة والتسلية.

ويمكننا أن نتخذ الصباغتين الجديتين اللتين صاغهما **هاروق خورشيد**. على الزيبق كنموذج لتقديم السيرة الشعبية في شكل رواي معاصر. فالصباغة الجديدة على الزيبق تتميز عن المصدر المأخوذ عنه من عدة نواحي:

فمن ناحية الشكل نجد أن النص الأصلي أكبر وحداته الفقرة، أما النص الجديد فمقسم إلى فصول. كذلك تسلسل معظم الحوادث في النص الأصلي مرتب ترتيباً زمنياً، أما الصباغة الجديدة فقد استخدمت التأخير والتقديم لإضفاء الوحدة الروائية على العمل الفني.

أما من ناحية المضمون فإن الصفحات الأولى في المصدر تتناول على الزيبق في مرحلته الأولى، ولما كانت هذه المرحلة في تلك السيرة لا تتصل بحوادث تتدخل فيها قوى غير إنسانية. ولما كانت الصباغة الجديدة تحرص على أن تكون صراعات البشر في الحدود الإنسانية. فقد أوردت هذه المرحلة في حدود تلك القوى، كاصطناع الحيلة، والشجاعة، والقوة الجسدية، واستخدام السلاح، والتفكر، والبنج لتخدير الأعداء، وضد البنج لإبطال تأثيره، واستخدام النفط الذي يثير ظلام الليل.. وهكذا بدت الصباغة الجديدة في حدود العقل الإنساني، وإن غاب عنها - فيما تلا ذلك من فصول - ذلك المذاق الخاص الذي يضفيه تدخل القوى الغيبية في مثل هذه السير.

نشره عام ١٩٦٠، وأضواء على السير الشعبية، نشر عام ١٩٦٧. وكذلك في كتابه فن السيرة الشعبية، الذي نشر بالاشتراك مع الدكتور محمود زهني عام ١٩٦٤.

ولم يبق **هاروق خورشيد** عند حد الدراسة كما فعل غيره من الدارسين، بل قام بمحاولة تقديم هذا الأدب الروائي نفسه إلى القارئ المعاصر، فقام في عامي ١٩٦٣ و ١٩٦٤ بنشر الصباغة الجديدة التي أعدها سيرة سيف بن ذي يزن في أربعة أجزاء : الجزء الأول بعنوان «سيف بن ذي يزن»، والجزءان الآخران بعنوان «مغامرات سيف بن ذي يزن»، وقد نال عنهما جائزة الدولة التشجيعية في الأدب عام ١٩٦٥، ثم عاد فنشر عام ١٩٦٧ صباغته الجديدة «على الزيبق»، كما نشر عام ١٩٨٠ «ملاعيب على الزيبق»، ويعمل **هاروق خورشيد** هدفه صراحة من نشر هذه المحاولات، فيقول في مقدمته للجزء الثاني من مغامرات سيف بن ذي يزن: «إننا نريد أن تكشف الغطاء عن الأصالة الفنية للسيرة الشعبية العربية التي تمثل جزءاً من تراثنا الأدبي، والذي ما يزال حتى الآن مغفلاً من جمهور الدارسين، مبعداً من عالم الدراسات الأدبية. لهذا كان لابد لنا أن تلجأ للطريقة الوحيدة المقنعة، وهي إعادة تقديم هذه السير لتقديم يتماشى مع روح العصر.. فتذهب السير بنفسها إلى الدارسين والقراء ماداموا لا يريدون الذهاب إليها. فالهدف من وراء ذلك هدف ثلاثي: أوله إثبات قضية الوجود الروائي في الأدب العربي، وثانيه أن يتعرف القارئ في هذه الروايات المعاصرة.. ومن خلالها، على نفسه وعلى مفاهيم الشخصية العربية للحياة وموقفه منها، والحصول على مضامين نابعة من صلب أرضه، وعلى قيم فنية واجتماعية مما أبدعه أبناء شعبه والإبانة

وجود المبرر أو عدم التمهيد لما سيقع. وهذا ما عالجته المحاولة الجديدة، فهي تسبق إلى التمهيد لما سيقع بحيث يبدو وقوعه فيما بعد طبيعياً لا مجال للصدف فيه. كذلك تخلّصت الصياغة الجديدة من عدم حياد المؤلف في النص الأصلي الذي يتدخل أحياناً مناصراً شخصياً على أخرى، وأحياناً أخرى للتبني أو الشرح.

يقودنا هذا إلى الحديث عن الأسلوب واللغة بين المصدر والصياغة الجديدة، فالحوار مستخدم في النص الجديد لإبراز معالم الشخصيات، وهو موجود في المصدر لكنه لا يؤدي وظيفته الفنية في التمييز بين الشخصيات إلا في حالات قليلة كان تكون الشخصية غير عربية فتد الفاعل على لسان تلك الشخصيات يحاول بها المؤلف أن يسبق الطابع الأجنبي عليها. ولغة المصدر بوجه عام خليط من العربية الفصحى والعامية المحلية، تتخللها أبيات شعر قليلة متناثرة ليست إلا حلية للعمل الفني. وقد تخلّصت الصياغة الجديدة من الشعر والسجع والروافد العالمية لتحل محلها لغة عربية فصحى بسيطة سهلة. وفي المواقف الحاسمة والتي يهدد الخطر فيها البطل يبرز الأسلوب المبرر عن الانفعال على نحو ما نقرأ حين سبق على الزئبق إلى الشنفة.

وهذا يقودنا إلى فارق آخر بين نصين، فالنص القديم يزدحم بكيفية السير. بالحركة المستمرة، لا تنتهي واقعة إلا لتبدأ أخرى، ولا تنتقل من مكان إلا لتبدأ الأحداث في مكان آخر، فلا مجال للتأمل في النفس أو الكون ولهذا انعدم الجانب الذاتي للزئبق أما في النص الجديد فالحركة الخارجية تتمهل لتفسح المجال -

وللملاعب بين الشطار في النص الأصلي قواعد وشروط تجعلها أشبه بالمبارزة بين فرسان العصور الوسطى، رغم أنها تنطوي في معظم الأحيان على كثير من العداة الذي قد يصل إلى حد قتل أحد الطرفين للآخر، إلا أن ذلك كله يتم من خلال شروط تجعلها أقرب إلى نوع من أنواع الرياضة وإن كانت رياضة خطيرة. والملاعب هي الطريقة التي يقدم بها المؤلف معظم شخصيات السيرة، إذ يظهر الشاطر في مكان ما ويجري الملاعب مع حاكم مدينته أو أهل قريته حتى يشج منه الجميع، وبعد أن يُحاط بهالات البطولة يجمع المؤلف بينه وبين الزئبق عن طريق ما يجري بينهما من ملاعب لتثبت أهميته ويطورته. وحين يتغلب الزئبق عليه يصبح من رجاله. وإذا كانت المرحلة الأولى من حياة البطل - مرحلة الملاعب - تدور في نطاق الصدود الإنسانية، فإن المرحلة التالية مرحلة القيام بالنفطة تدور في إطار ما وراء الحدود الإنسانية، حيث يتغلب فيها البطل على جان أو سحر أو أشياء مرصودة أو حيوان خرافي، وقد يتطلب الأمر معاونة الزئبق للبطل مما يجعله أسير شهامته.

وقد خلت الصياغة الجديدة في «على الزئبق» من المفهوم الرياضي على هذا النحو للملاعب، وجعلتها تعبيراً عن ثورة حقيقية على الظلم ومرتكبيه، وعن عداوة جادة بين الزئبق من ناحية وصالح الدين الكلي مقدم درك مصر، أو بلغتنا المسئول عن أمنها، ودليلة المحتالة مقدمة درك بغداد من ناحية أخرى. كذلك خلت الصياغة الجديدة من وسيلة أخرى كان البطل يتخلص بها هي خدمة الصدف له، والصدفة في العمل الفني معناها عدم

ولو أننا قارنا ما قدمه لنا فاروق خورشيد من أعمال لوجندا أن مدى ما أضافه إلى مضمون المصادر التي أخذ عنها ليس بدرجة واحدة، فموقعه في «سيف بن ذي يزن» مثل موقفه في علي الزبيق أي: أن تحافظ على روح النص الأصلي وأحداثه كاملة. وهدفنا من هذا كله أن تصبح السيرة كاملة غير منقوصة، وبغير أن تتدخل فيها عوامل الحذف والتشويه.

(فاروق خورشيد)، سيف بن ذي يزن، روايات الهلال، العدد ١٧، يونيو ١٩٧٢، ج ٢، الصفحة

أما في «مغامرات سيف بن ذي يزن» فهو يتخذ موقفا مغايراً يفصح عنه في مقدمتها فيقول: أو إذا كنا في سيف بن ذي يزن قد خضعنا إلى حد كبير للنص نفسه، ففتح هنا أكثر حرية في التحرك مع النص ومن خلاله مستغلين خبرات الصورة الفنية التي اخترناها لنقدم لك فيها هذا العمل، وهي الرواية، ومحاولين تعميق المفاهيم وربطها بقضايا الإنسان المعاصر، التي هي في الوقت نفسه قضايا متجددة، وإن تغيرت صورتها فلن تتغير طبيعتها وجوهرها.

فإذا قارنا ذلك بالصياغة الجديدة لعلي الزبيق نجد أن فاروق خورشيد قد احتفظ فيها بجوهر المضمون كما هو في المصدر لأكثر من سبب منها أن المفهوم الروائي لشخصية علي الزبيق في المصدر يمكن أن يظل مفهوماً معاصراً، ثم إن طبيعة النص لا تتيح لفاروق خورشيد أن يتحرك في حرية قد تتيحها له نصوص أخرى، كذلك فإن الصياغة الجديدة قصد بها إحياء التراث الشعبي وليس استلهاهم.

فإذا قارنا بين «علي الزبيق» و«ملاعيب علي الزبيق»، فإننا نجد أن الملاعب قد ركزت على طلب صلاح الدين

من حين لآخر - لحركة داخلية تعكس اهتزازات النفس الإنسانية وتوجاتها. ونتيجة لهذا فالصياغة الجديدة تتميز بالتغلغل داخل الشخصيات وبيان انفعالاتهم، فتتردد فيها ألفاظ تتوارى في النص القديم مثل: يحس، الخوف، الإشفاق، يذكر، وكثما.. وذلك أعطانا فاروق خورشيد صورة داخلية إلى جانب الصورة الخارجية.

ونتيجة لذلك فإن الشخصيات في النص الأصلي جامدة لا تتطور، حتى السن لا يتقدم بها، وشيخوخة علي الزبيق نفسه تُرد فجأة في نهاية السيرة في جملة قصيرة دون تمهيد. وجمود الشخصيات يسلبها أية خيرات، فلا تحضر شرّاً جيداً بسبب شر مائل وقعت فيه من قبل كأنما لا ذاكرة لها، فعلى الزبيق يغير دائماً عن أعدى أعدائه كلما وقعوا في قبضته لينصبوا له شركهم من جديد، وهذا هو سبب تعدد القصص، قصة بعد أخرى، أما في النص الجديد قلّلت احتفظت بالشخصيات بثأر من جمودها - وذلك حتى يمكن أن يتسلسل عدد القصص على نسق النص القديم - فإننا نستطيع أن نلمح فيه تطور الشخصية مثلاً في الزبيق وعلاقته العاطفية بزَيْنَب ابنة عدوته دليله المحتالة.

وهذا يقودنا بدوره إلى الحديث عن العنصر الدرامي الذي يخلو منه النص الأصلي، والمتمثل في الصياغة الجديدة لفاروق خورشيد، وهو حب علي لزَيْنَب وتخوفه منها في الوقت نفسه لأنها ابنة عدوته دليله المحتالة، بينما في النص الأصلي لا نجد هذا التردد بين الحب والكراهة، أو الإقدام والإحجام، ولا تلك اللغة التي تقارب لغة الشعر حين تغوص في أعماق الشخصية لتعبر عن ذلك الموقف المتأرجح.

إسقاطات ملاعيب على الزبيق التأكيد على الوحدة الوطنية وتواصل التاريخ المصري طول القرون والأجيال.

كذلك فإن «ملاعيب» على الزبيق أكثر توسعا من «على الزبيق» في الإيصال إلى العالم الداخلي للشخصيات، لاسيما شخصية بطحا على الزبيق، وهو ما ندر استخداما - كما سبق أن ذكرنا - في السيرة الأصلية.

وهكذا نجد أن نص «على الزبيق» كان أقرب إلى أن يكون صياغة جديدة للأصل للماخوذ عنه من أن يكون استلهاما له. وربما يعود ذلك إلى المرحلة التاريخية التي كان يمر بها أدبنا المعاصر وقتئذ مما جعل فاروق خورشيد يحس بأنه لا بد من مرحلة تقديم للتراث وتعريف به أولا وإيجاد جمهور له، تتلوه فيما بعد مرحلة استلهاهم هذا التراث. وهذا هو ما فعله فاروق خورشيد بعد ثمانية عشر عاما من نشره «على الزبيق» وذلك حين نشر «ملاعيب على الزبيق». معنى هذا أن محاولات فاروق خورشيد في عَصْرَةِ أدبنا الشعبي ليست كلها على وتيرة واحدة، إما بسبب المرحلة التاريخية التي أوجت له بإعادة صياغة النص أو اتاحت له استلهاهم. وإما بسبب تاريخه الأدبي هو نفسه كبداية ينتقل من مرحلة أدبية استلهاها إلى مرحلة أخرى يريد أن يقدم فيها جديداً حتى بالنسبة لأعداءه السابقة.

وإذا كان فاروق خورشيد - سواء في إعادة صياغة أدبنا الشعبي أو استلهاهم - قد حُدِّدَ مهمته بأنها «رسالة هدفها واضح ومميز وهو أن نعيد السير الشعبية العربية إلى الحياة نابضة بهموم العصر وأحلامه وأمانياته» (الغلاف الخلفي للملاعيب) فإننا نحس أن نطمئنه بأنه قد حقق هذا الطموح.

الكلبي مقدم درك مصر - وقائلا حسن رأس الغول والد على الزبيق - أن يقوم على الزبيق بعمل نفيلة حتى يحق له أن يصبح شريكا له في المنصب الذي أصبح يستحقه بسبب ملاعيبه التي سبق أن انتصر فيها. ولما كانت هذه النفيلة في النص البيروني لم تستغرق أكثر من ست عشرة صفحة في حجم قصة قصيرة، بينما استغرقت في ملاعيب فاروق خورشيد ٢٢٠ صفحة، فمعنى هذا أن القصة القصيرة كانت مجرد خميرة لعمل روائي، وإن «ملاعيب على الزبيق» تعلى الانطباع بأنها قصة واحدة احتشدت فيها ملاعيب متتالية تكون في مجموعها رحلة البطل لعمل النفيلة، وهي هنا حصوله على صندوق التواجيه من المدينة المرصودة. ولما كان المضمون قد تعصرن، فقد كشف لنا أن السحر ليس إلا ما نهجناه وأنه في حقيقته علم والأماكن المرصودة ليست إلا أشياء مصنوعة بالحكمة، والمعرفة تعتمد على العلم والميكانيكا.

(فاروق خورشيد، ملاعيب على الزبيق، روايات

الهلال، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٠ ص ٣١١)

ولا يفكها إلا العلم والمعرفة وليس مجرد هاتف في الغمام يطلب من الزبيق أن يقطع جريدة من النخل تكون مقدار ذراعين لتعينه على تبديل الأرصاد وعلى نحو ما جاء في النص الأصلي.

وفي الملاعيب نجد إضافة جديدة لا نجدها في السيرة الأصلية ولا في على الزبيق، تلك هي توسيع مهمة على الزبيق إذ لم تعد قاصرة على الحفاظ على الأمن الداخلي، بل امتدت إلى المحافظة على سلامة البلاد من تأمر الأعداء، واكتشاف الخونة، وعمال الفرنجة والجواسيس والإيقاع بهم. كذلك فإن من



سَاءَ وَدَّعْ مَانُولِي



ARCHIVE
http://www.4mat.com

رَجَعْتُ مَانُولِي
فِي سَاحَةِ سَانَ خُورْخِي فِي مَقْهَى قَوْسِ النِّجْمِ
تَبَادَلْنَا الدَّهْشَةَ مَدَّتْ لِي كَفًّا حَرَّى فِي
زَاوِيَةٍ لَمْ تَبْرَحْهَا شَمْسُ خَرِيفِ الْعَامِ الْفَائِتِ
فِي السَّاحَةِ يَضَعُ نِسَاءً مِنْ عَصْرِ النَّهْضَةِ
يَهْرَعْنَ إِلَى الْقُدَيْسَةِ مَارِي
(سَيَلْذَنْ بِسَانَ خُورْخِي وَسَيَلْعَقَنَّ
بُعَيْدَ الْقُدَّاسِ جَمَاجِمَ مِلْحٍ أَخَاذَةً!)

غَيَمَاتٌ فَرِيعَاتُ

عَنَزَاتٌ بِيضَاوَاتُ

مِنْ مَنحَدَرِ الْأَلْدَانَا يَصْعَدُنَّ

تَمَرَّغْنَا فِي عُشِّ الْحَيَةِ أَمْسِ

هَنَا بُرْجُ أَبِي يَعْقُوبَ قَرِيبُ

مِنْ سَيَّارَةِ إِسْعَافٍ مَهْجُورَةٍ.

حَانَاتٌ مَأْهُولَةٌ

بِمَوْسِقَى هُتُودٍ تَلْسَعُ مَانُولَى فِي

الْلَّيْلِ أَرَى اللَّفْلَاقَ يَعُودُ وَحِيدًا مِنْ تَحْتِ

الْأَنْقَاضِ، الْإِيقُونَاتُ تَشَعُّ بِفَصٍّ رَمَادٍ

وَهَاجٍ، عَيْنَا الْقَدِيسَةِ مَارَى خَضِرَاوَانِ

هُنَالِكَ نَافِذَةٌ تُؤْوِي أَقْمَارًا مِنْ نَهْرِ النَّاجَةِ

غَيْتَارُ غَجْرَى وَطَفَاطِقُ غُوطِيَّاتٍ تَتَبِعُ مَانُولَى

حَتَّى مُنْعَطَفِ الْقَوْسِ، الْبَحْرُ بَعِيدٌ قَالَتْ

مَانُولَى، وَأَشَاحَتْ عَنْ حَانَةِ قَوْسِ النِّجْمِ وَعَنْ

عَيْنِي اللَّاسِعَتَيْنِ، الْبَحْرُ بَعِيدٌ جِدًّا قَالَتْ

مَانُولِي الْأَيْقُونَةَ

مَانُولِي الْأَرْهَفُ يُتَمَّا

مِنْ قَطْرِهِ

رَشَقَتْ مِنْ يَبْرِتِهَا الْمَزُوجَةِ بِالصُّودَا

رَقَصَتْ أَوَّارَ نَيْذِي فِي بَلُورِ النَّظَرَةِ

فِي عَيْنِي مَانُولِي الْخَضِرَاوِينَ تَسَلَّقْنَا

شَفَقَيْنِ اثْنَيْنِ بِأَخْرَةِ اللَّيْلِ تَدْرَجَيْنَا

مِنْ جَرَّةٍ فَمَخَارٍ مَخْتُومَةٍ

بِنْدَاءِ تَرْوِيَادُورٍ مَجْنُونٍ

وَدَعَتْ مَتُولِي

مَنْذُ قَلِيلٍ لَوْحَ لِي الْخِيَامِ بَيَاقَةٍ

أَرْجَارٍ مَنهُوَكَةٍ

مِنْ شَرْفَةِ نُزُلٍ

سَكْرَانًا مَرَّ الْخِيَامِ وَمَرَّ قَطَارُ طُلَيْطَلَةٍ

بِي فِي الْعَمْرِ الثَّالِثِ سَكْرَانًا
 لَمْ يَظْهَرْ خَبْرِي بَعْدُ عَلَى صَفْحَةٍ
 أَخْبَارِ الْحَمَقِي سَاوَدَعُ مَانُولِي اللَّحْظَةِ
 أَصْعَدُ لِلْمَرْيِخِ عَلَى طَبَقٍ مِنْ أَرْقٍ مَطَاطِي
 وَهَنَّاكَ سَاكِمِلُ سَبْعَ سِنِينَ ضَوْئِي
 فِي صُحْبَةِ أَسْحَارٍ تَحْتَ الصُّفْرِ
 بَعِيدًا عَنْ إِشْرَاقَاتِ السَّقْفِ وَمَكْرِ الْعُمُرِ
 وَضَوْضَاءِ الْحَاسِنَاتِ . سَمِعْتُ قَضَائِدَ عَائِشَةٍ
 تَتْلَى مِنْ شَرْفَةِ نَفْسِ النُّزْلِ وَكَانَتْ
 مَانُولِي تَتْلُو مِنْ رَائِحَةِ الْعُشْرِ الْحَارِقِ
 فِي بَحَّةِ صَوْتٍ فَتَاةٍ تَتَرَجَّفُ مِنْ يَتِمِّ الْإِنْشَادِ
 وَتَمْسَحُ جَبْهَتَهَا بِمَنَادِلِ هِيلِينَ الزَّرْقَاءِ

.....

فِي مَقْهَى خَيْخُونِ شَرِبْتُ نَبِيذًا أَرْقَى
 يَحْمِلُ تَوْقِيعَ مَشَادُو الْجَدِّ صَحْبَتُ ثَلَاثَةٍ

اشباحُ كَانَتْ تُحْتَلُّ اللَّيْلُ الْمَغْلَقُ فِي الْحَانِ
 (النَّادِلُ مِنْهَا) فَيُرْنُوْدَا الْأَبْعَدُ صَوْتًا قَدَمَ
 لِي نَحْبًا فِي صِحَّةٍ مَانُولِي أُخْرَى وَثَلَاثَةَ أَنْخَابِ
 فِي صِحَّةٍ هَيْرِنَانْدِيْثِ النَّاعِسِ فِي مِرَاةِ الْحَانِ
 مَانُولِي تَحْمَلُ دَفْتَرِ مِلْحُوْظَاتٍ مَزْرُوْعِ الْأَوْرَاقِ
 وَتَقْرَأُ أَسْرَارِي بِالصَّمْتِ الْعَارِي
 وَأَنَا فِي حَانَةِ نَجْمِ الْبَحْرِ وَلَدْتُ وَلَمْ أَعْرِفْ
 مَانُولِي قَطْرُ لَبِثْتُ ثَلَاثَةَ أَعْمَارٍ فِي قَاعِ
 الْفَجْرِ أَفْتَشُ عَنْ مَانُولِي وَالْفَجْرُ غَرِيبٌ
 فِي خَيْخُونِ الْأَحْقِ أَمْسِ الْعَائِدَةِ مِنْ جَوْلَتِهِ
 الْمَحْتَالَةِ فِي الْبَالِ الْأَحْقِ أَشْعَارُ الْحَيَامِ الْأُولَى
 أَفْتَحُ أَوْرَاقًا مِنْ دَفْتَرِ مَانُولِي يُوقِظُنِي عَسَسُ
 الْكَأْسِ وَيُوقِظُنِي إِيقَاعُ الْفَالَسِ النَّاشِزُ فِي أَمْسِي
 تُوقِظُنِي أَشْعَارُ مَشَادُو
 فِي لَوْلِي قَبْلَ وَلَادَةِ لَوْلِي

.....

سَأخْبِيْ مَا نُؤَلِيْ
فِي حُلُمٍ مَحْمُومٍ
فِي سَبْعِ نَجُومٍ بِخَرِيَّةٍ
فِي نَفْحَةٍ صَبِيحِ أَعْشَى
فِي يَاقُوتٍ مَنَحُوتٍ
مِنْ مَحْضِ سِرَابٍ
فِي نَدْفَةٍ مَوْجِ قَنَوَاهِ
فِي رَمْشَةٍ رِيْشَةٍ

مِنْ رِيْشَاتِ خَلِيْلِ
أَخْفِيْهَا عَنْ رَعْشَةِ كَاسٍ
فِي غُرْفَةٍ نَزَلَ مَهْجُورٍ
فِي آخِرِ مَدْرِيدٍ

أصيلة - المغرب

● تنويه: أسماء الأمكنة والأعلام المبرزة الخط لا تُجبل سوى إلى ذاتها، واقعية كانت أم مشتقة

ما الحكمة؟

يعرفها الفيلسوف الإسلامي ابن سينا بأنها «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ماعليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً لعالم الموجود» (١).

(ويعرفها الفيلسوف الفرنسي ديكارت فيقول: «لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرف».

(وثمة تماثل بين التعريفين من حيث أن ابن سينا يحصر الحكمة في معرفة «الوجود كله»، وديكارت يحصرها في «المعرفة الكاملة»، أي أن كلا منهما ينظر إلى الحكمة على أنها «رؤية كونية». وبعد ذلك تتباين الرؤى الكونية بتباين الشعوب والثقافات، كما تتباين بتباين تطورها. ومن هنا يمكن إثارة هذا السؤال:

ماذا كانت عليه الحكمة أو بالأدق الرؤية الكونية في قديم الزمان؟

وحيث أن مصر القديمة كانت من أوائل البلدان التي ابتدعت الحضارة فيمكن صياغة السؤال السابق على النحو الآتي:

ماذا كانت عليه الحكمة أو الرؤية الكونية عند قدماء المصريين؟

للجواب عن هذا السؤال نبدأ بالعصر الحجري القديم حيث كانت كفاية الإنسان المصري محصورة في

حكمة المصريين

يوهم الإنسان المصرى بأنه قادر على حل المشكلات التي يعجز عن حلها الأسلوب العلمى. والتفكير الأسطورى، فى ذلك الوقت، كان يعنى الإجابة بقوى خارقة مختصة بإدارة شئون البشر ولم تكن هذه القوى سوى الهة تقيم فى مدن. وكانت هليوبوليس أعظم مدينة «لاهوتية» لأن الإله رع كان يقيم فيها، وهو يمثل الرأس. وكان الإله آمون يقيم فى طيبة، وهو يمثل الروح. وكان الإله بتاح يقيم فى منف وهو يمثل الجسد. وعندما تأتى رسالة من السماء كانت تسمع فى هليوبوليس، ويتكرر سماعها فى منف، وتكتب فى طيبة. ويرسل الرد إلى السماء من طيبة، وينفذ فى طيبة أيضاً. ومن هنا كانت طيبة «أقدس مدينة لاهوتية».

مما هو جدير بالتنويه هنا أن الإله آمون كان ينظر إليه على أنه مؤسس بلدان العالم، وفى مقدمتها مصر وإذا أردنا ترجمة هذا التنويه ترجمة إنسانية، فالتساؤل عن هوية الملك الحاكم تصبح مطلوبة ولازمة. وهنا تشير أدبيات قدماء المصريين إلى أنهم لم يميزوا بين الملك من حيث هو رمز على الإله، وبينه من حيث هو مشارك فى الألوهية. ولهذا كان يقال عن الملك إن أمه امرأة أما أبوه فهو الإله رع. والملك، من هذه الزاوية، وسيط بين الإله والشعب، ولكنه أقرب إلى الإله منه إلى الشعب، ولهذا لم يكن يجرؤ أحد على مخاطبته بضمير المخاطب (يفتح الطاء)، فقد كانت المخاطبة تجري بضمير الغائب فلا يقال للملك: هل تأذن لى؟ وإنما يقال له «هل يأنن لى؟». وهذا معناه أن فرعون كان موضع رهبة وخوف، ومن ثم كانت تعليماته أوامراً، ومن يعصاها يعاقب. ولذلك كان الفعل «يُعلم» بالغة الهرىوغليفية يعنى «يعاقب».

اصطياد الحيوان وأكله. ولهذا كانت علاقة هذا الإنسان بالبيئة علاقة أفقية، بمعنى أنه كان متكيفاً معها. ولكن مع بداية العصر الحجري الحديث، أى منذ أكثر من سبعة آلاف سنة واجه الإنسان المصرى «أزمة طعام»، إذ ندرت الحيوانات بسبب اصطيادها وأكلها دون استئناسها، مع تغير المناخ فهاجر مائتقى من الحيوانات، ومن ثم اضطر الإنسان إلى تغيير علاقته بالبيئة، فتغيرت من علاقة أفقية إلى علاقة رأسية. وهذه العلاقة الرأسية تعنى تكيف البيئة طبقاً لحاجات الإنسان المتزايدة. وقد كان من شأن هذا التكيف أن تمكن الإنسان المصرى من تغيير البيئة وذلك بإبتداع «التكنيك الزراعى» و «استئناس الحيوانات» فتغيرت البيئة من بيئة غير زراعية إلى بيئة زراعية. وقد أسهم نهر النيل فى هذا التغيير فزاد المصريون الشعير والحنطة وفيات الكتان الذى نسجوا منه القماش. ومع ابتداع الزراعة ابتدعوا التقويم استناداً إلى الشهر القمرى الذى تُصوره مكوناً من ثلاثين يوماً، وإلى السنة المكونة من اثني عشر شهراً. وبعد ذلك ابتدعوا الكتابة وذلك باستعمال الصور للدلالة على الأفكار والأشياء. ومع التطور أصبحت الصور مربوطة على كلمات منطوقة. وكانت الكتابة، فى بداية نشأتها، نقشاً على الحجر أو المعدن، ثم ابتدع المصريون مادة الطف وهى ورق البردى. وكان اللب يقطع فى شرائح طويلة توضع متعارضة فى طبقتين أو ثلاث ثم تبلل بالماء ثم تضغط وتصلق .. وتروى على ذلك ابتداع أدوات جديدة للكتابة مثل الحبر والفرشاة.

وتعتبر كل هذه الإبداعات أسلوباً علمياً، ولكنه لم يكن هو الأسلوب الوحيد، فقد زاحمه تفكير أسطورى

وقد ترتب على هذه السمة الإلهية لفرعون أصرار:
الامر الأول أن فرعون كان ملتزماً ببقاء الدم الفرعوني.
ولهذا فإنه لم يكن يتزوج إلا من أخته أو ابنته. وفي حالة
الموت يقال عنه إنه قد ارتفع إلى السماء. وترجع على
عرش والده الإله رع وتحكي إحدى الأساطير أنه لما
أصبح الإله رع مُسنًا رفع نفسه إلى السماء. وبالأدوات
عندما علم أن أهل الأرض كانوا يضرعون له السوء.
وبعد ذلك خلفه على عرش مصر ملوك أطلق على كل
واحد منهم «ابن رع» أي أنه من نسل رع المقدس (٣).

هذا عن الامر الأول. أما عن الامر الثاني فهو خاص
بالمصالحة بين الخلود والموت حتى لا يقال عن ابن الإله
أنه مات. وأغلب الظن أن هذا الامر الثاني هو السبب في
ابتداع أسطورة «عودة الروح». فهذه الأسطورة تعني أن
الروح لابد أن تعود إلى جسد صاحبها الميت. ولهذا
كانت للروح أسبقية على الجسد. بل إن الجسد كان
ينظر إليه على أنه عدو للروح. وفي هذا الإطار يقول بتاح
حوتب الذي عاصر الملك إسمي من الأسرة الخامسة: «من
أطاع جسده كان عدواً لنفسه». وكان يُطلق على الجسد
لفظ «خت» أما الروح فيطلق عليها لفظ الـ «با». وتصور
كطائر له رأس إنسان وذراعان. وترعرع على مومياء
صاحبها وهو قابع في تابوته. وعندما تفارق الـ «با»
الجسد تعود في الفينة بعد الفينة إلى مقبرة صاحبها
لتتقبل القرايين التي تقدم في الأعياد.

وشمة روح أخرى غير الـ «با» يطلق عليها لفظ الـ «كا»
التي تخلق مع الإنسان. وكان يقدمها الإله «ختوم» إلى
الإلهة حفت. التي تنفث فيها الحياة. وهي تنفصل عن
الجسد فوراً بعد الموت. ولكنها تبقى بجانبه. ولهذا تحنط

الجثة لتتعرف عليها الـ «كا». وتبنى مقبرة مجهزة بحجرة
دفن تجتوى على تابوت ضخم للمحافظة على الجثة.
وتكس هذه الحجرة بالملكل والمشرّب لكي تفتنى بهما.
وكهنة الـ «كا» هي التي تقدم كل هذه القرابين. والجبانة
لم تكن إلا مدينة كبيرة تسكنها «كامات» الملك وأفراد
أسرته (٤).

ومما هـد جدير بالتنويه هنا هو أن المقابر كانت تُبنى
على هيئة أهرامات. وقد أطلق على العصر الذي كانت
تبنى فيه الأهرامات بـ «عصر الأهرام» (٥) وهو يمتد من
الأسرة الثالثة إلى الأسرة السادسة. وقد وصل عددها
إلى الثمانين وتقع على الضفة الغربية من نهر النيل. وفي
عصر الأهرام نشأ ما يمكن تسميته بـ «الدين الرسمي»
أي «دين الدولة» وهو مشفق من عبادة معبد محكوم
بكهنة أقوياء. ويقع في شمال منف عند مدينة أطلق عليها
اليونان اسم «هليوبوليس» وكان اسمها عند المصريين
«أون» وقد جاء ذكرها في «سفر التكوين» وهي مركز
عبادة الشمس. وأقدس شيء في ذلك المعبد حجارة على
هيئة هرم يقال إن إله الشمس قد وقف عليها في هيئة
طائر الفينكس. وفي مدينة هليوبوليس تكونت رؤية كونية
لدى الكهنة مفادها أن رع آتون - إله الشمس - قد ولد
من «نون» وهو أول محيط في العالم. ومن رع - آتون
ولده الهوا «شعر» وإلهة الرطوبة «تعنوت». وبهذا ولد
إله الأرض «جب». كما ولدت إلهة السماء «نوت». ومن
«جب» و «نوت» وُلد أوزيريس وإيزيس وست ونفثيس.
وهذه الآلهة التسعة تكون ما يسمى بـ «تاسوعات»
هليوبوليس. هذا بالإضافة إلى «تاسوعات» أخرى مكونة
من آلهة أقل قدراً وتحت رئاسة الإله حورس.

ومع هذا المدين الرسمي نشأت القوة السحرية للكلمة المكتوبة وتدور على التحكم فى إرادة الآلهة. وثمة أسطورة تحكى أن اسم أوزوريس كان يكتب قبل اسم الميت لكى يتحول الميت نفسه إلى إله. وهذا التلغية فى بدايته، كان محصوراً فى الملك وحده، إذ كان ينظر إليه، أثناء حياته الدنيوية، على أنه تجسيد لحورس - ابن أوزوريس. ثم امتد هذا التجسيد إلى أعضاء الأسرة الملكية، ثم إلى أفراد مختارين من عامة الشعب، ثم إلى الشعب برمته. وبذلك تمت ديمقراطية عبادة أوزوريس.

ومع عبادة الشمس نشأ الاعتقاد فى الحياة الأخرى، وكان هذا الاعتقاد محصوراً فى الأسرة الملكية. وكان على الملك - لكى يصل إلى الحياة الأخرى - أن يعبر بحيرة تسمى «بحيرة ليلى»، وهناك يدخل إلى «الحقول التى ولدت فيها الآلهة» والتى فيها كانت الآلهة تحتفل بأعياد السنة الجديدة. وتحكى أوراق البردي، بعد دخول الملك إلى الحياة الأخرى، كيف يجيأ، إنه يصبح سكرتير إله الشمس، يجلس أمامه ويصدر أوامره التى يتلقاها من الإله رع إلى رعيته التى تحيط به وهى جالسة عند قدميه. ومع مرور الوقت يصبح الملك والإله رع شيئاً واحداً.

وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن فكرة الخلود نشأت مع الدين الرسمي أو دين الدولة، ومعها نشأت فكرة الكهنة التى أشرنا إليها آنفاً، وهى فكرة مرتبطة بأسطورة «عودة الروح». وهكذا تنشأ وحدة عضوية بين الخلود وعودة الروح.

بعد عصر الأهرام جاء عصر الإقطاع حيث تأسست الامبراطورية المصرية. وأهم حدث فى ذلك العصر هو

مايعرف بـ «ثورة إخناتون». والاسم الأصلى لإخناتون هو أمنموتب الرابع الذى اعتلى العرش فى عصر الأسرة الثانية عشرة، وهو ابن «تى» من زوجها أمنموتب الثالث. وكان الإله «أمون رع» هو إله الدولة بل الامبراطورية فيما بعد. ومن ثم اندمجت الآلهة الأخرى فى الإله أمون فأصبح أمون هو «أمون رع» و«أمون» - ختوم، وأمون كهنة آمون وهكذا. ومن هنا بدأ الصراع بين كهنة أمون وكهنة الآلهة الأخرى وفى مقدمتهم كهنة رع. واتبع الملك أسلوباً لوليبس فى إدارة هذا الصراع، فزعم أن الاسم الحقيقى للإله رع هو الإله أتون، إذ كان هذا هو الاسم الظكى للشمس كجرم فى السماء دون أن يرتبط بأية صفة من صفات الآلهة. ثم بنى معبداً للإله أتون فى حرم الكرنك وذلك بموازنة من أمه «تى» وغير اسمه من أمنموتب (أمون راضى) إلى إخناتون (المعيد لآتون). وعندئذ اشتد الصراع فأغلق الملك معابد الآلهة الأخرى، ومحا استئصالها، وشرذ كهنتها (٦).

وقد قيل عن هذا التغيير الجذرى الذى أجراه إخناتون إنه ثورة، لأنه ثار على التقاليد التى ظلت مغروسة فى نفوس المصريين خلال ألف وخمسمائة سنة فأنظر نفسه كمخلوق وليس كملك مقدس. وإذا كانت العلمانية معنى انتزاع ما هو مقدس مما هو فى الأصل مدنى، فيمكن القول بأن ثورة إخناتون هى أول ثورة علمانية فى التاريخ القديم. ولكنها لم تدم إذ سرعان ما تكتل كهنة أمون، بعد موت إخناتون، وعاد الآلهة الأخرى، ومات الإله أتون. والمفارقة هنا أن ضعف حكم الامبراطورية بعد ذلك واختفت بلا رجعة. وبما هو جدير بالثبوت هنا أن اسم إخناتون اختفى من ذاكرة

المصريين، إذ حُذِفَ اسمه من قائمة الملوك.

وأغلب الظن أن إجهاض العلمانية مردود إلى سيادة أسطورة عودة الروح، ولأدال على ذلك من نشأة علمين عمليين لخدمة هذه الأسطورة وهما الهندسة العملية والطب، فالحاجة إلى الهندسة واضحة من لزوم بناء مذابر الملوك على هيئة أهرامات حتى يمكن قطع كتل الحجر الجيري على مقاسات مضبوطة قبل وضعها في مواضعها المطلوبة. وأكبر هذه الكتل هي التي رُتبت ترتيباً معقداً فوق المقبرة الملكية بمثابة دعائم لتحويل الضغط عن سقفها. ويوجد من هذه الدعائم ٥٦ دعامة لسقف المقبرة الملكية في الهرم الأكبر، ويبلغ متوسط وزنها ٥٤ طناً (٧).

هذا عن الهندسة العملية أما الطب فبالحاجة إليه خاصة بالتحنيط للمحافظة على جثث الملوك. وقد استلقت عملية التحنيط على التجفيف الكامل لجسد الميت بحيث يكون بمعزل تام عن الرطوبة المائية والضرارة، حيث أنه من المعروف أن جسم الإنسان يتكون من ٧٥٪ وزناً من الماء. وكان الجسد يرمته يغلف بطبقات عديدة من قماش الكتان المغموس في راتنج منضهر في حين أن الجسد، من الداخل، كان يُحشى بشارة الخشب مخلوطة بالكتان والراتنج على هيئة كرات كبيرة بحيث تكون الشرائط الكتانية الخارجية مغطاة بطبقة راتنجية حمراء. كما كانت عملية التحنيط تستلزم تغرير جمجمة الرأس ثم حشوها بشرائح من الكتان المغموسة مسبقاً في الراتنج

المنضهر من خلال فتحة الأنف أو من خلال ثقب في سؤخرة العنق. وكان كل ذلك يدل على تقدم الفراعنة في الجراحة (٨).

وتأسيساً على ذلك كله يمكن القول بأن العلوم عند قدماء المصريين ظلت علوماً عملية ولم ترق إلى مستوى العلوم النظرية. ومن هنا الفارق بين المصريين واليونانيين. القدماء اشتبهوا بتأسيس العلوم النظرية وعلى الأخص المنطق والهندسة.

صحيح أن فلاسفة اليونان تتلمذوا لكهنة مصر. فقد جاء إلى مصر طاليس وفيثاغورس وأفلاطون. وأفادوا من العلوم العملية، ولكنهم ابتدعوا ما لم يبتدعه المصريين وهي فكرة «البرهان» التي على أساسها ابتدع أرسطو علم المنطق الذي على أساسه ابتدع القليدس الهندسة النظرية. وأغلب الظن أن هذا التأسيس النظري مودرة إلى عظم اعتقاد اليونانيين في أسطورة «عودة الروح»، وإلى نظرتهم إلى الآلهة على أنهم أقرب إلى البشر منهم إلى الكائنات الفائقة للطبيعة. ولهذا فإن الطبيعيين الأوائل في اليونان لم يتجاوزوا الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة. فاصل الأشياء الماء عند طاليس، والمادة غير المتناهية عند أنكسمندريس، والهواء عند أنكسمينانس، والنار عند هرقليطس. وإذا كانت العلمانية هي انتزاع ما هو مقدس مما هو مدني، فالعلمانية لها السيادة في الحكمة اليونانية وذلك على الضد من الحكمة المصرية التي لم تستطع قبول العلمانية إلا قسراً أثناء حكم إخناتون.

الهوامش

(١) ابن سينا، أقسام العلوم، سائل، ١٠٤.

Descartes, Principes de la philosophie préf.2 (٢)

Moret, A., the Nile & Egyptian civilisation Routledge & Kegan, London, pp. 19-72 (٣)

Naydler, J., temple of the cosmos, Vermont, 1996 pp. 32-58. (١)

Edwards, I., the pyramids of Egypt. Pelican, 1947 pp. 15-34 (٥)

breasted, Ancient times, the Athenaeum Press, Boston, 1916, pp. 116. 12 (٦)

(٧) جورج سارنون، تاريخ العلم، ج١، دار المعارف، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٦٩، ٢٥٨

(٨) سمير يحيى الجمال، تاريخ الطب والصيدلة المصرية الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢٦٩، ٢٥٨



يكتسب مفهوم الشيطان عند المهتمين بفلسفة الأديان، وعلم الأديان، المقارن أهمية خاصة لارتباطه الجوهرى بفكرة الصراع بين الخير والشر فى كثير من العقائد السماوية والشعبية.

فالشيطان بوصفه تجسيداً للغة المحركة لكل قبيح فى هذا الوجود، تبدو صورته فى كتب علماء الأديان رمزاً لكل ما هو سى وشرير فى هذا العالم، «فهو المتمرد الكونى، المستكبر فى ملكوت القاهرة، وهو الانحراف فى عالم الوحدة، والشذوذ فى نسق النظام الشامل».

تلك هى الصورة القبيحة التى تقدمها كثير من الأديان لشخصية الشيطان تحذيراً لأتباعها منه؛ ولكن الشيطان فى صورته الأسطورية، كما عبرت عنها المصنوعات الأدبية والشعبية، يكتسب أحياناً صوراً أخرى، فهو يكون أقرب إلى عالم الخير والجمال أكثر مما تتصور (انظر، The History Of the Devil, Poul Carus وهذا فى ذاته يستلزم وقفة خاصة ليست موضوع هذه الدراسة. ولكن التساؤل الذى نطرحه هنا هو أنه إذا كان المصنوفة يذهبون أحياناً إلى أن الشر فى هذا الوجود إنما هو ظاهرى وعابر، لأن الوجود، بما هو وجود، خير مطلق، وفيض من الرحمة الواسعة، فماذا يمكن أن يكون مكان الشيطان فى هذه الفلسفة ذات التفاؤل المطلق، وخصوصاً عندما يذهب الصوفى إلى درجة الزعم بوحدة الوجود، كما هو واضح فى فلسفة ابن عربى التى تنفر من الثنائية والتعدد، وترى فى الوحدة الأصل الحقيقى للوجود، فكيف تشمل وحدة الوجود حقيقتى الخير والشر فى نسق واحد؟

الخير والشر

فى التراث الإسلامى

عنه، وزعمًا بأنه خير من آدم الذي جعله الله خليفة في الأرض وذلك من حيث العنصر والجوهر: «قال أنا خير منه خلقتني من نار، وخلقته من طين»، واستحق بذلك الاعتراض اللعن والطرد الأبدى من الرحمة، كما تقول القصة القرآنية.

٢. إبليس : شهيد التوحيد :

غير أن مفهوم الشيطان تعرض لتغيير جذري في القرن الثالث الهجري في فلسفة الحلاج الصوفية، فقد كان الحلاج أعظم داعية للإشادة بالشيطان في الفكر الإسلامي، ومع ذلك فلم يكن هو أول هؤلاء الدعاة (راجع Nicholson, The Idea Of Personality In Subisn).

وقد كان إبليس في رأى الحلاج النموذج الأعلى لقضية التقوى، والفناء الذاتي في سبيلها، شأنه في ذلك شأن المسيح: لقد رفض أن يسجد لآدم، وكان ذلك سر اللعنة التي حاقّت به، لأنه رأى في هذا أسجد شركا باله: «وما كان في أهل السماء موجد مثله» (الحلاج، الطواسين، ص ٤١). هذا هو مجد الشيطان عند الحلاج، إنه مجد العابد المتفاني في معبوده، المتمسك بحقيقة التوحيد.

وهكذا رفض إبليس أن يسجد لآدم بالرغم من تكرار الأمر له، لدعواه بمعنى التوحيد، ولذلك فإن الحلاج يقول على لسان إبليس: «جحدوى لك تقديس» (نكلسون، نفسه). وهو يحكى أن موسى وإبليس التقيا على عتبة الطور فقال موسى عليه السلام: «يا إبليس سامعك من السجود؟ قال: معنى الدعوة بمعبود واحد، ولو سجدت لآدم لكنت مثلك؛ فإنك نوديت مرة واحدة، انظر إلى الجبل! فنظرت، ونوديت أنا ألف مرة أن أسجد فما

إن التصور الأولى لصراع الخير والشر في التراث الصوفي يحتفظ بقدر كبير من الرؤية التراثية للشيطان من غير تأويل، وخصوصا عندما يعرض للتصوف لتلك الأحاديث التي يفرق فيها الرسول بين الخاطر الشيطاني وخاطر الملك (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٢). وهناك ميل لدى أوائل الصوفية لوصف دور الشيطان في إشاعة الشر في العالم، باعتباره العدو الحقيقي للبشر، وهم يحدرون تلاميذهم من الخاطر الشيطاني، ويدعونهم إلى التمييز بينه وبين خاطر الملك، وخاطر النفس (الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٩٠). وتلك هي الفكرة الشائعة في أعمال كثير من المؤلفين من أمثال الهجویری والسراج وغيرهما. وكلها يتفق مع ما يذهب إليه كثير من المفسرين في مسألة رفض إبليس السجود لآدم حين أمر بذلك، وهو سجود لا تعرف صفته، وإن كانوا يتمسكون بأصول الدين التي تقول أنه لم يكن سجود عبادة، إذ لا يعبد إلا الله تعالى؛ على أن الأصل اللغوي للسجود يتحمل معنى التواضع والخضوع والانتقاد، وأعظم مظاهره الخضوع نحو الأرض للأذن، ووضع الجبهة على التراب، وكان معروفا عند بعض القدماء من تحية الناس للملوك والعظماء، ومنه في القرآن الكريم سجود يعقوب وأولاده ليوسف عليهم السلام، فهل كان هذا هو السجود الذي أمر به إبليس؟

إن السجود لله تعالى في تعريف الفقهاء قسمان: سجود العقلاء المكلفين له تعبيراً على الوجه المشروع، وسجود المخلوقات كلها لمقتضى إرادته فيها، وهذا ما تأول به كثير من المفسرين قوله تعالى: «والنجم والشجر يسجدان». أما إياه إبليس واستكباره ورفضه السجود لآدم، فقد كان بسبب كفره، فلم يمثل أمر الحق ترفعا

من قراءته لقصة اللقاء بينهما، كما أوردها الحلاج، حيث يعد نفسه الموجد الأول. وتلك رؤية حلاجية جديدة للإجابة عن السؤال الفلسفي القديم بين الإرادة والتقدير في العلم الإلهي.

ومع ما في هذا التأويل الحلاجي من تجاوز للقراءة التراثية للقصة، ولا سيما فيما يتعلق بمفهوم السجود لأدم الذي عده الحلاج من قبيل التعبد الذي ينطوي على معنى الشرك بالله. مع أنه من قبيل التحية أو العبادة لا بحيث يصير آدم كالفيلة. فإن الحلاج ذهب في تأويله لشخصية الشيطان إلى تفصيلات تعبر عن إيمانه العميق بهذا البطل الذي ذهب شهيد حقيقة التوحيد. لقد رأى الحلاج إبليس يعبد الله (على طريقتة) في هذا العالم بعد طرده من الجنة، بصورة أعظم من عبادة إياه قبل ذلك. فإبليس على الأرض يوسوس في صدور الناس بالشر. وبالشر تبذل حقيقة الخير، وهو بذلك لا يخدم نفسه وإنما يخدم الحقيقة المطلقة: «لقد كنت أخدمه في القدم لحظي، والآن أخدمه لحظه» (نفسه ص ٤٥).

٣. الفناء في المعبود ومغامرة الكشف:

وتبدو فكرة الشهادة والتضحية في سبيل هذه الحقيقة مسيطرة على الفكر الحلاجي. فالفناء المطلق هو السبيل الوحيد، والنتيجة الحتمية لمغامرة الكشف عن الحقيقة والتوحد بها. يصف ذلك في أحد النصوص المقتبسة عن شاعره عباسي، ويعبر عن هذه التجربة بصورة رمزية، فيقول:

ندى غير منسوب إلى شيء من الحيف
دعائي ثم حيسانى كفل الضيف بالضيف

سجدت، وإن قتلت وصلبت، وقطعت يداي ورجلاي، ما رجعت عن دعواي؛ فقال له موسى تركت الأمر، قال إبليس: كان ذلك ابتلاء لا أمراً..... وحقه ما أخطأت في التدبير، ولا رددت التقدير، ولا باليت بتغيير التصوير، وليس لي على هذه المقادير تقدير. إن عذبتني بناره أبد الأبد، ما سجدت لأحد، ولا أذل لشخص وجد. دعواي دعوى الصادقين، وأنا المحب من الصادقين. وهكذا يعلن الحلاج عن مكانة إبليس الذي يراه أقرب أقرانه، وأعظم معلميه، فقد هد به نار جهنم فلم يرجع عن دعواه: «وأننا إن قتلت وصلبت وقطعت يداي ورجلاي، ما رجعت عن دعواي» (نفسه).

إبليس الحلاج إذن بطل شهيد، ضحى بنفسه في سبيل معنى التوحيد والتزني، ولم يكن عسيانه إلا قضاء عن الله، قدره له، فإله وحده هو الذي أراد ذلك: «أرفع شرف المسجود عن سرى إلان، حتى أسجد له، إن كنت أمرتني، فقد نهيتني» (نفسه).

وعندما توعدده الله سبحانه وتعالى بالعذاب الأبدي، سأل الله: «ألا تراني وأنت تعذبني؟ إن رويتك لي تصرف عني الإحساس بالآلم هذا العذاب، فاقض ما أنت قاض» (نفسه).

وهكذا بدت بطولة إبليس عند الحلاج في أنه ذلك الكائن الشهيد الذي واجه محنة الحيرة: بين أمر الله بشيء، وسابق علمه بأنه لا يكون. إن هذا الإحساس بالحيرة الوجودية الذي طالما شغل الفلاسفة قديما يسيطر على الفكر الحلاجي إلى درجة كبيرة، ويجعل من إبليس شهيدا للتوحيد، وبطلا لحقيقة التزني الإلهي، فقد سبق موسى إلى الإصرار على حقيقة التوحيد، كما رأينا

الإلهي في فلسفة الحلاج، فإن الحلاج نفسه، وفقاً لهذه الفلسفة هو شهيد الاتحاد، حيث يصير العارف والمعروف، والمحب والمحبوب شيئاً واحداً فعلاً: سواء في الجوهر والفعل، أي في الطبيعة والمشيئة والفعل الصادر عنها، «فتكون الإشارة إلى الواحد، عين الإشارة إلى الآخر، ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير، فلا يصير شئاً غير واحد أحد هو الكل في الكل» (عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص ١٤).

أما في عصر ابن عربي الذي عاش في القرن السابع الهجري، فقد كانت تجارب الصوفية لدى علماء المسلمين قد تعرضت لمؤثرات جديدة زادت نزعتها التحليلية عمقا وأفاضت عليها من الرؤى العالمية والفلسفات الدينية ما أكسبها أبعاداً أخرى ذات طابع فلسفي خاص.

في ذلك الوقت كانت الفلسفة المنطقية والتشكيق العقلي المسرف، قد أخذ طريقه إلى كثير من العلوم العربية والإسلامية. وذلك مانجده في تصوف ابن عربي الذي هو أقرب إلى النظام الفلسفي الشامل منه إلى التجربة الصوفية الحية.

٤. ثنائية التنزيه والتشبيه في فلسفة ابن عربي:

لم يعد التنزيه في فلسفة ابن عربي هو الحقيقة الوحيدة في الوجود التي ينبغي أن يقف فيها العبد من أجل التوحيد المطلق بل إن للتنزيه مقابلاً أساسياً هو التشبيه، فالله منزّه ومشبه معا في فلسفة ابن عربي، وتلك مقولة تنفر منها المذاهب الكلامية عند المسلمين جملة، ولذلك فقد اختلف حكم علماء المسلمين على ابن عربي بين زنديق وكافر وقطب مقرب إلى الله تعالى، كما اختلف من قبل في أمر الحلاج.

فلما دارت الكاس دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح مع التتين في الصيف
- وهكذا لا تتحقق المعرفة بغير الفناء المطلق للذات.
(أخبار الحلاج، ص ٣٥) -

لقد عبر ابن سينا عن تعالى الحقيقة وتنزهها عن أن تكون مطية لكل طالب، فقال في الإشارات والتنبيهات: «جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن (يقصد المعرفة الصوفية) شحكة للمفعل، وعبرة للمحصل، فمن سمعه فاشعشع منه، فليتهم نفسه، لعلها لا تناسبه، وكل ميسرلاً خلق له».

فابن سينا فيلسوف يقر المعرفة الصوفية، ويتهم من لا يعترف بها بالجهل بها، فإن الناس أعداء ما جهلوا. ولكنه لا يذهب بمذهب الحلاج الذي يرى فناء الذات البشرية ضرورة حتمية من أجل الوصول إلى الحقيقة.

كان مذهب الحلاج في التصوف يقول بالطبيعة الثنائية للوجود وهما التنزيه والتشبيه.

ولا يتم التعرف على التنزيه المطلق إلا بفناء المشبه تماماً، حتى يتم الاتحاد الكامل بين الزماني واللازماني، بين العبد والحق، وبذلك تنشأ ضرورة فكرة الفناء في فلسفته، ويترتب على الفناء الاتحاد أو الحلول الذي ذهب إليه الحلاج. وفي ضوء هذه النظرية يمكن فهم تأويله لسقوط الشيطان، باعتباره فناء عن الذات في سبيل التوحيد المطلق، ولذلك فإن شخصية الشيطان في تصوف الحلاج تمثل قمة الطريق الصوفي والمثل الأعلى في المعرفة الصوفية. وإذا كان الشيطان شهيد التوحيد

ذلك، يمثل الشيطان عنده - حتى على زعم أنه كبير المحردين كما يقول الحلاج - انحرافاً عن الحقيقة.

٥. الغباء الوجودي لشخصية إبليس:

ذلك أن الحقيقة عند ابن عربي ليست تنزيهاً مطلقاً، كما فهم الحلاج، وكما يتحدث إبليس في فلسفة الحلاج، بل إن للحقيقة جانباً آخر هو الجانب التشبيهي، وإبليس بهذا المفهوم الحلاجي التوحيدي التنزيهي، لم ير إلا بعين واحدة هي عين التنزيه، بينما عجز عن أن يرى بعينه الأخرى حقيقة التشبيه، فالتنزيه - حتى التنزيه نفسه - ليس إلا تحديداً للالهوية في فلسفة ابن عربي، والألوهية، كما هو مقرر ومعروف، مطلقاً لا تحد، ولذلك فإن العارف الحق والمسؤول المتحقق يجب أن يتمثل المعنيين معاً: فآله منزّه ومشبه في وقت واحد.

وهكذا سقط أبطال الحلاج القديم من عالم المعرفة. إنه في رأي ابن عربي شخصية شديدة الغباء، محدودة الأفق، عاجزة عن فهم الحقيقة الإلهية، كما ينبغي أن يكون الفهم، ومن أجل ذلك فإن اسمه فيما يتعلق بصلته بالألوهية هو الشيطان، والكلمة مشتقة من الشطن أي البعد، فالشيطان على هذا الأساس هو تلك الشخصية البعيدة عن معرفة الأشياء على ما هي عليه في الحقيقة.

وهكذا نجد الغباء وليس الاستشهاد في سبيل حقيقة الوجدانية هو الصفة الرئيسية للشيطان عند ابن عربي. ومن غيابه أنه لم يستطع أن يتصور حقيقة آدم بوصفه عالماً متكاملًا؛ فكل أسماء الله تعالى متجلية فيه، بينما تجلى الله اسماً معيناً أو أسماء معينة على إبليس بوصفه محلاً للغضب الإلهي، أو النقمة، أو ما إلى ذلك. إبليس محدود الفهم، لأنه لم تتجلى عليه إلا صفة أو

ومع أن ابن عربي كان يعلن تمسكه بفرائض الإسلام وشعائره، فقد كان رائده الوحيد في ذلك هو النور الباطني الذي أفاضه الله عليه على ما كان يعتقد، ورغم تنزيهه لهذه الثنائية في صفة الألوهية بين التنزيه والتشبيه، فقد كان يرى أن الوجود كله واحد، وأنه ليس إلا مظهرًا للذات الإلهية، وعلى ذلك فالاديان المختلفة كانت في نظره متكافئة سماوية وغير سماوية لأن الوجود واحد، والوجود هو الله، فكلها إذن من الله، وبالنسبة إلى الله تنتفي كل تفرقة، (بدوي، نفسه).

في هذا الوجود الواحد الذي يقول به ابن عربي، لا يصبح التنزيه هو الحقيقة الكونية الوحيدة التي يجب أن يبنى فيها العبد في نهاية طريق معرفة الحق، بل إن للتنزيه مقابلاً أساسياً هو التشبيه، فآله منزّه ومشبه معاً في فلسفة ابن عربي. وفي مثل هذه الفلسفة تأخذ الشخصية الشيطانية مفهوماً آخر، فلم يعد لها كل هذا الدور التوحيدي الذي قدمته تجربة الحلاج في تأويل رفض السجود، بل ينتقل هذا الدور إلى آدم الخليفة الذي اختار حمل الأمانة الإلهية على الأرض؛ فآدم وحده هو الذي تتجلى فيه جانبا الحقيقة الوجودية: التنزيه والتشبيه، الباطن والظاهر، وما يسميه الحلاج اللاهوت والناسوت، يسميه ابن عربي الحق والخلق، معلناً أن هذه التفرقة ليست قسمة على الحقيقة للوجود الواحد؛ فالتنزيه والتشبيه كلاهما أصل في الوجود الحق، ولا يوجد أحدهما دون الآخر، بل إن كلا منهما لا يستغني عن الآخر. ولذلك فإن الشخصية الشيطانية في فلسفة ابن عربي لا تحظى بصفة «شهود الوجدانية» أو البطل الذي قدم نفسه، فداءً لمبدأ التوحيد، بل على العكس من

وهكذا تجد آدم عند ابن عربي هو الحامل للسر الإلهي، وأمانته، أي معرفته، وقد سماه الله خليفة. والملائكة وفقاً لهذا التفسير لم تستطع أن تقف على ماتعبيه نشأة هذا الخليفة، ولا وقفت مع ماتعظييه حضرة الحق من العبادة الذاتية، يقول ابن عربي:

«ما يعرف أحد من الحق إلا ماتعبيه ذاته، وليس للملائكة جمعية آدم، ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها، وسبحت الحق بها وقدرته، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها، فما سبحت الحق بها، ولا قدسته، فغلب عليها ما ذكرنا، وحكم عليها هذا الحال، فقالت من حيث النشأة: «أتجعل فيها من يفسد فيها»، وليس إلا النزاع، وهو عين ما وقع منهم، فما قالوه في حق آدم هو عين أهم فيه مع الحق، فلولا أن نشأتهم تعول ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه، وهم لا يشعرون، فلما عرفوا قفوسهم لعلوم، ولو علموا لعصموا، ثم إنهم لم يفتوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح. وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبحت ربه بها، ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه». (نفسه، ص ٥١).

٦. من كمال الشيطان إلى كمال الإنسان:

من أجل ذلك تنتقل بطولة الموقف الوجودي القديم من كمال الشيطان، سيد الموحدين في فلسفة العلاج إلى كمال آدم سيد العالمين. وعلى الرغم من أن هذه النقطة تتعلق بموقف ميتافيزيقي يصف بداية الخلق، فإن تكريم آدم على هذا النحو الذي قدمه ابن عربي مستغلاً مفهوم الخلافة الأدمية هو تكريم يعول على كل ما قدمته الأدبيات والفلسفات العالمية في هذا الصدد، وهو يضع الإنسان

صفات محدودة، أما آدم فقد تجلّى الله عليه بالأسماء كلها، من أجل ذلك لم يفهم إبليس، ولم تفهم الملائكة أيضاً سر خلق آدم، وتسألوا: «أتجعل فيها من يفسد فيها»، ولكن الملائكة يعترفون على الفور بمحدودية علمهم قائلين «لا علم لنا إلا ما علمتنا» بينما يصر إبليس على دعواه الجاهلة، منكرًا حقيقة آدم الكونية باعتباره عالماً بكل الأسماء.

وحين يسأله الله تعالى: «ما منك أن تسجد لما خلقت بيدي»، هكذا بصيغة التثنية، رمزاً لتجلي الصفات الإلهية التي تكون دائماً ثنائية، يعجز عن الإجابة لأن لم يفهم هذه الحقيقة، ويرفض السجود آدم. مع أن آدم هنا نوع الإنسان وحقيقته، وفيه تتجلى كل الصفات الإلهية، ولذلك يقول ابن عربي في شأن خلق آدم:

«لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه: «فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه، ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمراة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه، مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له فكان آدم قسمي هذا المذكر إنساناً وخليفة، فأما إنسانيته، فلمعوم نشأته وحصره الحقائق كلها (أي لأن نشأته تحوى الحقائق كلها، وجميع مراتب الوجود العلوية والسفلية)، وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين، الذي به يكون النظر، وهو المعبر عنه بالبصر (أي لأنه تعالى نظر به إلى الخلق فرحمهم، فلماذا سمي إنساناً». (فصوص الحكم) ابن عربي، ط عتيقي ص ٥٠).

المرأيا، ومثل هذه الصور لا توجد دون وجود الشيء، وهي من جهة أخرى هي نفس الشيء، فالشيء هو صورته، إذا تذكرنا أن الصور المنعكسة ليست إلا صوراً ولا وجود حقيقياً لها، والشيء غير صورته عندما ننسى الأصل المنعكس، «نقبل الصورة بوصفها الحقيقة النهائية».

ومرة أخرى نذكر الإشارة إلى أن هذه المسألة في فلسفة ابن عربي «مسألة خطيرة، على الرغم من أن العلماء لم يتوقفوا عنها في إدانتهم لمذهبه في وحدة الوجود، وهي تخفى تصوراً غريباً كل الغرابة عن الإسلام. فإذا كانت الموجودات في مجملها صورة شاملة للصفات اللانهائية للالهوية، فماذا يكون الشيطان؟

على أن ابن عربي لا يبدى حذراً من مثل هذه النتيجة التي شرب على فلسفة للوجود فهو يقول:

«فيه منه إن نظرت بوجه تعوذى» (فصوص، نفسه، ص ٢٧).

وهذا هو وجه الأحدى، إنها الاستعانة ببعض أسمائه من أسمائه الأخرى.

ويقول:

«وهو الظاهر في مظاهر الأعيان والمستعيز به منه».

يعنى أن الوجود كله حقيقة واحدة، فهو الحق من جهة، والخلق من جهة أخرى (الفتوحات، ج ١، ص ٢٧٥).

ويقول:

«فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف» (أنظر الفتوحات، المقدمة، ج ١، ص ٢٤).

في مرتبة السيادة على جميع الموجودات، ويطلق إرادته في الإبداع، ويحصره من كل خوف، ويجعل منه إلهاً صغيراً في هذا العالم الطبيعي، من حيث أنه موكل برعايته، وحمل أمانة التوحيد فيه، خليف لا يذل إلا لخالفه الأعظم. إن تأكيد هذا المعنى في ثقافتنا المعاصرة يعلى من شأن حقوق الإنسان، ويحرر إرادته فاعلاً في التاريخ، ويعمق إحساسه بكرامته الذاتية.

٧ - التناقض بين نظرية وحدة الوجود ومقولة الانحراف العيني للشيطان:

تبين من قبل أن ابن عربي لا يبدى تعاطفاً مع مسألة الشيطان، كما تمثلها الحلاج، وإنما يرى فيه عيناً منحرفة انحرافاً ذاتياً عن الحق. غير أن مفهوم ابن عربي لوحدة الوجود بمظهرية التنزيهي والتشبيهي لا يترك مجالاً كبيراً في هذه الوحدة الوجودية للشخصية الشيطان على الوصف الذي قدمنا؛ فالوجود واحد، وهو متعال منزّه يخفى على الإدراك - من جهة - وهو متجل سبسط في مظاهر لا تنتهي في هذا العالم، من جهة أخرى، فإين مكان الشيطان في هذه الفلسفة، إذا لم يكن شئ إلا الوجود الإلهي المنزه من جهة المشبه من جهة أخرى، كيف تكون جميع الكائنات في شئ - ما وشعرها صوراً متعددة لتجلي أ. ما، الواحد؟

تلك مسألة خطيرة في فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي تبتعد كثيراً عن التصور التراثي للشيطان، ولكن فلسفة ابن عربي تؤكدنا في أكثر من مناسبة، فهو يرى من جهة أن العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست إلا مثل العلاقة بين الشيء وصوره، فبما لا ينتهي عدده من

وتبادل الأدوار بين العبد والرب شائع في أدب ابن عربي فهو يقول:

فيجمدني وأحمده	ويعبدني وأعبد
فأنت بالبغي وأنا	أساعده فأسعده
لذاك الحق أوجدني	وحقق في مقصده

(النصوص ص ٨٢)

يعني بذلك أن الذات في تنزيهاها المطلق لا تعرف صفاتها إلا من خلال التجلي في الخلق، فالخلق بذلك هم الجانب التشبيهي من الألوهية.

وقاعدة ابن عربي الأصلية في تفسير العلاقات الوجودية بين المخلوقات والخالق، لا تعطي مكانا لشيء تتميز بوجوده عما حوله، وهو يخص هذا المعنى في بيتين اثنين فيقول:

فما ثم إلا مضاف وما يضاف إليه، فجئ وأعتبر
وقل مانشأ على مانشأ فإن الوجود بهذا ظهر

(الفنوحات، ج ٤، ص ٣٨٥)

أي أن الخلق إنما تم بعلاقة المناسبة بين الذات في تنزيهاها والصفات في تجليها.

ولذلك فإن باب الرحمة الوجودية عنده يتسع لكل شيء، وهو لا يجادل في ذلك على طريقة أبي يزيد البسطامي في إحدى شطحياته إذ يقول: ما الإنسان؟ عظام جرى عليها قضاء الله، فما نتيها إن هي أخطأت! إن الله خلق الخلق بغير علمهم، وقلدهم أمانة من غير إرادتهم، فإن لم يعنهم فما الذي يعينهم؟ ما آدم إلا قطعة من تراب، فماذا على الرب لو غفر لقبضة تراب! (شطحات، نفسه، ص ٣٤).

٨ - الرحمة الوجودية في فلسفة ابن عربي:

لا يجادل ابن عربي على هذا المنهج البسطامي في طلب الرحمة، وإنما تنصف الرحمة عنده بطابع وجودي أمل، «فليس في العالم إلا من هو البر الرحيم»؛ فكل متصف بالوجود، فقد وجد بالنفس الرحماني الذي تتعدد صورته إلى ما لا نهاية، ولذلك يفسر ابن عربي قوله تعالى: «ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم» بأن الأخذ بالناصية هنا هو عين الرحمة، فكل سائر على الطريق تدركه الرحمة، ورحمته تسع كل شيء لأنه يقول: «وما كان عطاء ربك محذوراً» فالكل مرحوم، والكل معطى، ولا تتذعن بما يبدو من مغاير المنع، فليس هناك من هو ممنوع:

«فانظر المنع يا أخي تجده عين العطاء»

(انظر، الفتوحات، ج ١، ص ٨٥٤).

أي فما في العالم ناقص أصلاً في فلسفة ابن عربي، ولذلك فإن صورة الشيطان تتحول عنده في النهاية إلى رمز يعبر عن حالة نفسية للإنسان، ويشير إلى طبيعة خاصة فيه تعبر عنها الأديان المختلفة بطريقتها الخاصة في الصراع بين الخير والشر في هذا العالم. فالشيطان يوسوس إلى المشرک من أمام، وإلى الملحد من الخلف، كما يوسوس إلى المنافق من الشمال، وإلى المتكبر من جهة اليمين. ومعنى ذلك في رمز ابن عربي أن الأمام هو جهة الرؤية، ولكن المشرک يخدعه الشيطان، فيرى أكثر من إله، بدلاً من الإله الواحد. والخلف هو جهة العناء، ولذلك فإن الملحد الذي ينكر وجود الله يوسوس إليه الشيطان من جهة الخلف، فلا يرى الله. أما الجهة اليمينية فهي جهة القوة لأنها مقابل اليد اليمينية، ولذلك

فإن المتكبر يفتر بقوة، ويأتيه الشيطان جهة اليمين؛ ولكن الجهة اليسرى هي جهة الضعف، ولذلك فإن شيطان المنافق يأتيه من هذه الجهة. (الفتوحات، ج ١، ص ٢٩٤).

ومثل هذه التأويلات الرمزية قد لا تسعف في تصور حقيقي لمفهوم الشيطان عند ابن عربي في إطار نظرية وحدة الوجود التي قال بها، بل إنه ليذهب في تفسير قوله تعالى في قصة أيوب «وإذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب» إلى القول بأن العذاب هنا هو عذاب الحجاب مستقيماً من المادة اللغوية لشطن، وعلاقتها بالبعد في أصلها الدلالي.

٩ - التطبيق في تأويل ابن عربي:

ولكن ابن عربي يعترف في أكثر من موضع بما يسميه التطبيق، والتطبيق عنده هو أن تظل الحقائق التاريخية بتفسيرها التراثي باقية لتعبر عن مستوى واقعي وأصيل، وأن تقبل في الوقت نفسه تأويلاً أبعد بحتمل الرمز الصوفي الذي يلح عليه، فالرمز عنده لا بغى الحقيقة، ولكنهما مستويان من التعبير في كل فلسفة ابن عربي، وفقاً لمستويات الخطاب في كل حال، وذلك ضرب من نسبية القراءة بحسب أحوال التلقي التي تعبر عنها شطحات الصوفية، لنقرر في النهاية أنه على الرغم من أن الحقيقة واحدة لا تتجزأ فإننا نسعى إليها ونفسرها على أنحاء مختلفة، كما يقرر ذلك معاصره الفيلسوف ابن رشد.

ومع ذلك فإن مصطلح التطبيق الذي يبتدعه ابن عربي، يختلف عن مفهوم التأويل، فهو مجرد محاذاة وموازنة تعطيه حق التفسير الرمزي، مع الحفاظ على المعنى اللفظي الظاهر لم يتوقف عنده، فلا يجوز لأحد في رأيه أن يشك في أن هناك طبائع حقيقية تسمى الجن أو الشياطين، بل يجب الإيمان حرقياً بما ورد من صفاتها، ولكن هذا لا يمنع ابن عربي من إمكان تفسير هذه الشياطين بالقوى النفسانية، بل إن مذهبه في التطبيق قد يمتد إلى المواضع التشريعية في القرآن، دون أن يخلع الشريعة من مكانها، ويبطلها عن طريق التأويل، فإذا كانت مذاهب التأويل، تقوم على تجاوز المعنى الظاهر، أو محاولة إلغائه، فإن منهج التطبيق الذي يقدمه ابن عربي، يعطى نفسه حق تفسير النص مرتين: ظاهراً وباطناً، وربما كان هذا المنهج حيلة من حيل العقل الباطن للمفكر المسلم في أن يحتفظ لنفسه بحرية التعبير في مواجهة فقهاء المسلمين، وعامة الأمة، ولكنه لا يعترف بذلك، وإنما يقرر أن الله سبحانه خاطب الإنسان بجملة، وماخص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فالظاهر عمل البدن، والباطن أفكار النفس الداخلية. وهو بذلك يدين الظاهريين والباطنيين جميعاً مؤكداً أن السعادة كل السعادة مع القائلين بالتطبيق، أي الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وبأحكامه. (الفتوحات، ج ١، ص ٢٩٤).

أبدأ مقالى هذا بالشكر لكل من تلقى مقالاتى السابقة بالرأى والتقدير. وشكرى لهم مضاعف، فالشكر عندى دين، دين لا أملك وفاءه إلا بالمزيد من العرفان لفضل كل هؤلاء الذين جدوا فى قراءة ما كتبت وحفزوني للمزيد من العمل. وقد أحسن العرب حين سموا الخلال الجميلة للفرد ففضلاً، فالفضل كلمة توحى بالزيادة عما هو أصل وضرورى. وكان اكتساب الإنسان للصفات النبيلة هو مما يتجاوز به شرط الضرورة إلى شرط التزيد، فى الخلق إذن صفة إنسانية زائدة عما يحتاج إليه الإنسان للاستجابة لغرائزه الطبيعية الضرورية لحفظ الحياة البيولوجية. ولعل هذا التزيد وحده هو الذى يخرج بالإنسان من حد الحيوان إلى حد الإنسانية. من حد الحركة التى تستهدف الحفاظ على النوع، إلى حد الحركة التى تستهدف ترقية النوع.

الفضل إذن تزيد لا تستهويه منفعة أو سد حاجات قريبة لحسب، وإنما هو كذلك محض لاجتهاد لا يمل من التحسين، وترف هو أقرب إلى إبداع الجمال الذى يرجى به تزكية الإنسان: الشعور والكرامة والعقل والضمير. والفضل أيضاً فى اللغة نعمة ويد على الآخر، لأن فيه حثاً على مقابلة جهد الترقى بجهد مماثل. وكان للقراء فضل بذل الجهد للقراءة، وكان لهم دين المزيد من الاجتهاد.

١. منهج التأويل:

وليسمح لى القارئ باستعادة فقرتين سابقتين فى مقال «الحوار العين» الذى نشر فى العدد السابق من مجلة إبداع، ذلك أنى كنت قد كتبتهما كتمهيد للتأويل المقدم للروادان المخلدين، فمن المفيد إعادة ذكرهما حتى

الولدان المخلدون

بين الحب والسفرة

الدين ليس الا عقلانية أو الروم، والتصديق بالغيب في النص الديني لا يعنى بأى حال من الأحوال التصديق بالخرافة، ولا يعنى تحويل الخيال المجازى إلى صدق حرفى، ولكن التصديق بالغيب فى النص الدينى، هو الدعوة للتعرف على: «الحميم» و«المجهول» و«القيمة». إنه الحق، إنه ذلك الشيء الحميم الذى نشعر به فى داخلنا كطاقة أصيلة فىنا أبعد وأعمق من حياتنا ذاتها. إنه الجس والخاطرة والصوت الذى يتردد بداخل كل واحد منا فى الصمت، يدفعنا إلى غايات بعيدة إلى استشفاف المعنى، إنه ما نعرفه تمام المعرفة ونجهله فى أن، الغيبى الذى يستنطق النص الدينى يتراوح ما بين الحميمى والمجهول، بين ما تُضمّره النفوس وما تسعى إليه، إنه سر الحياة ولا برهان عليه إلا أننا نحيا ونموت.

٣- لا يمكن أن تكون هناك قراءة جيدة للنص الدينى بدون كتابة إبداعية جيدة

والحكاية فى النص الدينى ليست صدقاً كما هو الحال فى الأسطورة ولا كذباً كما هو الحال فى الخيال الأدبى الإنسانى (بمعناها الكلاسيكى)، وإنما كلمة تقراء، أى يتكشف معناها للمتأمل للفتها، ولكن نشاط القراءة اللغوية وحده لا يمكن أن يتم فى الحقيقة إلا إذا صاحبه نشاط إبداعى، بعبارة أخرى الغاية من القراءة هى الكشف عن الأبعاد الدلالية والمعرفية للنص الدينى، أبعاد لا تنتهى إلا بنهاية العالم، ومثل هذا الكشف لا يتأتى من فراغ، وإنما القارئ بحاجة إلى كل تلك الإبداعات الأدبية التى تعيد تشكيل اللغة وتكشف لنا عن كوامن معناها، كما أنه بحاجة إلى استيعاب معنى الأحداث والحركة المتطورة فى التاريخ، حتى يستطيع الوقوف على المعنى

تستقيم هذه المقالة بنفسها، وإن تلك وطيدة الصلة بالمقالات السابقة من حيث الفرض النظرى والمنهج الذى يضمها جميعاً.

٢- الغيبى فى النص الدينى ليس الخرافة وليس الخيال

ولعل ارتباط هذه المقالات الثلاث، التى قدمتها متوالية على صفحات إبداع، بعضها ببعض، ونشرها على شكل متواليات متقطعة، يضطرنى فى كل مرة إلى التذكير بالفرض النظرى والمنهج العام لها، الفرض النظرى يضع الدين فى منزلة أعلى من النص الأدبى الإنسانى والنص الأسطورى، ذلك أنه نص ذو بنية مزدوجة تتعالى على التصديق الحرفى للأسطورة وعلى محض التأثير الجمالى للأدب، فالدين لغة مقدسة تلتصق التصديق بالحكاية لمصالح القراءة للغة النص الدينى، قراءة تقتضى التحليل اللغوى وتعامل القيمة، بعبارة أخرى القراءة هى جوهر النص الدينى الذى يقوم على بنية مزدوجة من تقديم الحكاية وتفتيتها لغوياً لمصالح عمقها الدلائلى.

ومن ثم تصيب القيمة هى الرباط المقدس الجامع بين أفراد الجماعة، ويحل مجهود القراءة للنص الدينى محل الطقوس فى الأسطورة، ومحل الطرب المسموع فى الأدب، وبذلك تتعدد المساعي الإنسانية باختلاف القراءات فى حرية مغالبة السلطة الطقوس الأسطورية، كما ترقى متعة التلقى للنص الدينى إذ تصبح متعة مرتبطة بجهد الكشف والتأمل أكثر مما هى رغبة فى التلهى فحسب.

ويحل الغيبى فى النص الدينى محل الخرافة فى الأسطورة، أو الخيال الكذوب فى الأدب، الغيبى فى

الكلمات في سياقات متجددة باستمرار، هذا هو الدرس الأول الذي يلقيه علينا المعجم العربي.

جزر الكلمة واحد ومعناها متعدد يتناوب على تبيان كل فرد شاعراً وعالمًا لغويًا وفقيهاً وفيلسوفًا وطبيبًا. ويتبادل الكل المواقع في اشتقاق المعنى وتصريفه واستحداث الخلفى منه ومن تداعياته.

الأ يبدو المعنى بعد ذلك وكأنه معنى بعيد مجهول تمرقه الكلمات، ليطوه منا فيها، أو لنعيد إدراكه من خلالها، فكل كلمة تحيلنا إلى طبقات من المعنى، تُحيلنا هذه بدورها إلى غيرها من الكلمات حتى نستوفى المعجم كله. الأ يبدو المعنى بعد ذلك معقدًا عميقًا غير مكتمل بعد، إذ ينتظر صياغات جديدة للكلمات في سياقات جديدة ينحتها الشعراء والفقهاء والعلماء وتستحدثها الأحداث ونشاط الحركة في التاريخ، لعلها تبين عن المعنى البعيد الكامل الذي لن يبلغ إلا بنهاية التاريخ.

في بناء المعجم العربي نستلطن فلسفة للغة من جهة، ونقف على إدراك بعيد للدرس القرآني من جهة ثانية فالمعجم لا يقدم لنا معاني وإنما نصوصاً وشواهد إبداع الأفراد للمعنى. ونحن نحاول استعادة المعنى عن طريق التامل، وعن طريق الوصل الخلفى ما بين مختلف النصوص المصرفة له. المعجم العربي إذن: دعوة مفتوحة لتصحيح المعنى واستكمال المعنى والكشف المستمر عن كوامن المعنى، وإقرار بأن معنى الكلمات لم يتم إدراكه بعد، واستتعار للاجتهاد والإبداع لتضاهي إلى الشواهد آخر مزيدة وجديدة ومضيفة كاشفة عما لم يكشف بعد.

ومعاجمتنا قد عطلت منذ القرن الثاني عشر فلم يضاف إليها شواهد إبداعية، ومع توقف تسجيل نشاط

الجديد الكامن في النص. هنا تصبح قراءة النص الديني مرهونة بجهد الإنسان للإبداع والحركة في التاريخ. ومن ثم فإن دعوة الاجتهاد للفهم لا يمكن أن تتم بالأمر أو بالنهاي. فالاجتهاد للفهم البعيد لمعاني الكلمات هو محصلة مسار إبداعي عام. وإذا ما كان معجمنا العربي قد توقف عن إضافة معان جديدة للكلمات ناتجة عن الإبداع والابتكار، فإن من الطبيعي أن يقف القراء بما فهموا من النص الديني عند حدود المعنى في القرن الثاني عشر. وقد تعددت القراءات للنص الديني وازدهرت في تلك العصور التي عثى فيها الأفراد أنفسهم كل في مجاله بالإبداع والحركة. ازدهرت قراءة النص الديني مع إبداع المبدعين وكشوفات العلماء المسلمين.

ما قدمته من ضرورة ارتباط جهد القراءة بجهد الكتابة والإبداع الأدبي والإنساني هو استجابة لأسئلة ما لنا أرقنتي: كيف يعظم إحساسنا بالكلمات، كيف ندرك لها أبعاداً لا نهائية للمعنى، لماذا نكد في البحث عن المعنى كل هذا الكد؟ ربما أتاحت لنا بنية معاجمتنا العربية بعض معالم الإجابة. إذا فتحت معجم لسان العرب لتستفسر عن معنى كلمة ما، لن يجابوك المعجم بإجابة حاسمة، وإنما سيصحبك في رحلة إلى الحقول الدلالية للكلمات، حقول يتناوب على كشفها الإبداع الأدبي والعلمي والعمل للأفراد. فمعاني الكلمات تشارك في إيضاحها الشواهد الشعرية كثيفة الدلالة، والمصطلحات العلمية دقيقة الدلالة، والقراءات المختلفة للشاهد الواحد، والمفهوم الواسع عن الموروث من الأمثال والأساطير. معاني الكلمات إذن يفتقها كل نشاط بشري، ويستبينها كل جهد في صياغة الكلمات وإعادة صياغة

٤ . تناول التطبيقى للنص الدينى:

التساويل الادبى «للودان المخلدين» نموذج من رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى.

أحاول التعرف على مفهوم للودان المخلدين لا من خلال القراءة التأويلية للنص القرآنى كما كان الحال مع «الحور العين» فى العدد السابق، ولكن من خلال عمل إبداعى أدبى، لنستدل على كيفية مساهمة الإبداع أيضاً لا القراءة التأويلية وحدها . كما سبق وأن بينت فى الجزء النظرى من هذه الدراسة فى إضاءة مفهوم الكلمات فى النص القرآنى معتقدة أن جوهر الرسالة القرآنية هو الدعوة للقراءة والكتابة الإبداعية؛ فهما معاً يحفظان للإنسان كرامته، والقرآن العظيم الذكر.

كتب أبو العلاء المعرى (٣٦٣ - ٤٤٩هـ) رسالة الغفران حوالى عام ٤٢٤هـ. وتقع هذه الرسالة ضمن سياق رسالة المرسل، المرسل هو ابن القارح، والمرسل إليه هو أبو العلاء المعرى. أما رسالة الغفران فهي إجابة أبى العلاء على رسالة ابن القارح وتنقسم هذه الإجابة إلى جزئين. الأول عبارة عن قصة خيالية، تصور فيها أبو العلاء أن ابن القارح صعد إلى الجنة بفضل كلامه الطيب، وفيها التقى بالشعراء واللغويين الذين يسكنون الجنة. وهناك التذلل ابن القارح بنعيم الآخرة من حور عين وولدان مخلدين وانهار اللبن والخمر والغسل. ثم يرتد أبو العلاء بابن القارح إلى مشهد الحشر والحساب، ليخرج بعد ذلك إلى جنة العفاريث، ثم إلى الجحيم شاهداً عذاب الكفار من الشعراء الجاهليين، ومنها ينتقل إلى جنة شعراء الرجز، حتى ينتهى به المقام إلى محله المشيد فى دار الخلود. والجزء الثانى يعود فيه أبو العلاء للرد على رسالة ابن القارح.

الأفراد فى الإبداع الكاشف عن التجليات الخصبة للمعاني، تعطلت مذاهب الاجتهاد لفهم النص القرآنى. كل إبداع أدبى وعلمى وتأويلى وكل نشاط بشرى - يغير مفهومنا للكلمات وينبها إلى أن الحقيقة أكبر مما نألف . هو بهذا المعنى يعد مساهمة فى قراءة النص الدينى، إذ يكشف لنا هذا النشاط المتجدد عن أبعاد جديدة للمعنى الذى تأسر مداركنا عن الإحاطة به، وتكوح لتبنياته كل حركة عمل وإبداع جديدة. وفى ذلك «فليتنافس المتنافسون». بعبارة أخرى، كل قراءة جديدة للكلمات فى النص الدينى تعتمد بالضرورة وبالموازاة لها على كل إضافة إبداعية جديدة لاستعمال الكلمات. وهو ما يجعل النص الدينى نصاً مفتوحاً محفزاً للقراءة والكتابة معاً، محركاً للروح الإنسانى لإبداع التاريخ ممثلاً فى النشاط الإنسانى وعمران الأرض، واستبطان معناه ممثلاً فى توجه هذه الحركة الدائم لا للمصلحة الخاصة وقصر السلطان، ولكن توجيهها فى إطار الشعور بالمسؤولية والاهتمام بالغير نحو الخالق الأعظم، أى فى توجه هذه الحركة صوب سكرة المنتهى. بهذا المعنى يصبح كل نشاط كتابى قراءة جديدة لكلمات الله، وكل نشاط قرآنى كتابة جديدة «لكلمات الله التى لا تتفد».

هكذا يساهم الإبداع الأدبى الراقى، فى تعرفنا على المزيد من القيم الكامنة فى النص القرآنى العظيم.. ونجد فى تاريخنا الفكرى نماذج خصبة توضح العلاقة الجدلية بين جودة القراءة للنص الدينى من جانب والثراء العلمى والفكرى لأمة من جانب آخر. ويعتبر التساويل الأدبى لفهم للودان المخلدين فى رسالة الغفران لأبى العلاء المعرى من أبرز النماذج التى توضح تجاوز الأدب كقراءة جديدة القراءة الجديدة لما استقرت عليه التفسيرات المعتمدة.

هكذا يصف لنا أبو العلاء نسل الفريوس وقد بدأ نسلًا مستعبدًا، منتهك البراءة، مبررًا لنا المفارقة بين البدء الذي كان فيه الولدان المخلدون رمز النعمة والرضا والصلة. وبين ما انتهوا إليه من حال ناتج عن استعباد شهوة ابن القارح الناعم بالذلة لهم في الجنة. وفي تخلي أبي العلاء عن لقب ابن القارح واستخدامه لاسمه على ابن منصور في هذا المقام دلالة على ربط علو ونصر ابن القارح باستعباده للولدان.

وفي مقابل صورة الولدان المخلدين هذه يطرح أبو العلاء في رسالة الغفران صورة أخرى للعلاقة السوية والتقنية بالولدان المخلدين (الولدان المخلدون رمز الصلة والنعمة) فيحدثنا عن ذلك الناشئ الذي سيبلغه هذا التصور لحال أتراه من الولدان في الجنة. ولنعميم المؤمنين بهم في الجنة، فيرى في الآخرة محض هذيان وتعجب لحاله وحال أتراه الطوائف في الجنة لخدمة المسلمين.

ويستك أبو العلاء في نصه عن بيان، تاركًا القارئ، لأفضل تأمل، وإذا رجعنا إلى نص أدبي آخر لأبي العلاء وهو رسالة الملائكة عرفنا أن صلة الولدان المخلدين مختلفة عن صلة ابن القارح بهم في جنته الملتذة. صلة أبي العلاء بالولدان رمز النعمة والصلة، هي علاقة محبة وإرادة تعليم وعناية بعيدة عن الرغبة في الاستعباد والعبث إذ يقول في رسالة الملائكة ساخرًا من أهل الجنة الذين استنكفوا عن تعليم الولدان واكتفوا بالتمتع بهم. ظانين أن ذلك هو الباطل، وأن التمتع بهم هو الحق الموعود، ومستعززين بهؤلاء الذين يظنون أنهم مدركون لمعاني كلمات القرآن وأنهم من سكان الجنة

وفي قصة الغفران كان «الولدان المخلدون» من أوائل الشخصيات التي التقى بها ابن القارح في جنته. إذ نقرأ «الولدان المخلدون في ظلال تلك الشجر قيام وقعود، وبالمغفرة نيلت السعود». يقولون نحن وهذه الشجر صلة من الله ليكن من منصور نخبًا له إلى نفع الصور، ص ١٢٢. في هذه الفقرة التي يفتح بها أبو العلاء رسالته أصبح «الولدان المخلدين» معنى الصلة. فالولدان المخلدون صلة من الله تعالى لعلي بن منصور.

أما الصورة الختامية «الولدان المخلدون» في رسالة الغفران فهي مخالفة تمامًا للصورة السابقة. فالولدان المخلدون يعطفون هذه المرة على الجوارى: «ويكنى» على مغرش من السنن، ويأمر الحور العين أن يحملن ذلك المفرش، فيضعته على سرير من سرر أهل الجنة. وإنما هو زيرجد أو عسجد ويكون الباري فيه ملكًا من الذهب تليف به من كل الأشراء (جمع شرى). وهو الناحية يقال دخلوا أشراء الحرم، أي نواحيه) حتى يأخذ كل واحد من اللطمان وكل واحدة من الجوارى المشبهة بالجمان، واحدة من تلك الحلق، فيحمل على تلك الحال إلى محله المشيد بدار الخلود، ص ٢٧١.

في الصورة الأولى يبدو الولدان المخلدون صلة من الله لابن القارح. وفي المشهد الأخير هم عبيده. هنا نقف على هذا التحول البشع من حال الصلة: النعمة والعطف واستمرار النسب، إلى حال الاستعباد والانتهاك الصارخ للبراءة، فالولدان المخلدون هم خدم يعدون الطعام لابن القارح في الجنة تارة ص ٢٦٢، أو يحملون السلال إلى أهل مجالس الخمر في الجنة تارة ثانية. ص ٢٧٢، ولم لا تنتهك أجسادهم ويفعل بهم فعل قوم لوط تارة ثالثة ص ٢٠١.

وكان أبا العلاء يدرك ما تثبتته التفسيرات التقليدية من معارف معوقة لمسار الإنسان المسلم. وماتوج له من مغالطات تؤثر بالسلب على حركته في التاريخ. ذلك أن العالم الآخر ليس محض عالم سنبله في الآخرة. وإنما هو «رحلة مؤسّسة» لمفاهيم الموت والحياة والمحاكمة التي تشكل بدورها حوافز للفعل ومكونات لنظام القيم في الثقافة العربية. ومن ثم فليس هذا العالم عالمًا آخر فحسب وإنما هو عالم يؤدي إدراكنا له إلى وضع معايير لحركتنا في الحياة الدنيا.

٥. مشروع التأويل للنص الديني

بهذا النموذج التطبيقي الأدبي أنهى هذه الدراسة التي أرجو أن يكون القارئ قد استطاع أن يتتبع من خلالها مشروع التأويل الذي ارتضيته والذي امتد إلى نماذج ثلاثة: بحوث الإسراء والمعراج في الثقافة العربية، الحور العين في النص القرآني، والولدان المخلدون في النص الأدبي. وأن يكون قد أدرك أن ما ينتشر بيننا الآن من أفكار دينية ليس إلا وعياً جاهلياً قد تسرل بمسوح اللفظ الديني. وأن النص الديني قد تعرض لاستراتيجيات التحويل إلى أساطير أبطلته. وما كان النص القرآني في جوهره إلا دعوة لابتنكار القراءة والكتابة ولإبداع الحياة كتحريك وصوب سيرة المنتهى. وما أظن أن الحضارة الإسلامية علومتها وبدائعها قد قامت إلا استجابة لهذه الدعوة.

فيقول: «وإذا كان أهل الجنة عارفين لهذه الأشياء، قد ألهمهم الله العلم بما يحتاجون إليه، فلن يستغنى عن معرفتها الولدان المخلدون، فإن ذلك لم يقع إليهم وأنا لنرضى بالقليل مما عندهم (من النعم والجواهر والقصور) أجراً على تعليم «الولدان المخلدون»، فيمسم إليهم رضوان ويقول: إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون، هم وأزواجهم في ظلال على الأراك متكئون، إنما كانت هذه الأشياء أباطيل زخرفت في الدار الفانية فذهبت مع الباطل».

هكذا بدأ استمتاع المؤمنين بالذات هو الحقيقة الخالدة، والمسئولية عن صناعة الحياة التي تروى بها الآيات كما فهمها أبو العلاء هو الباطل. كانت الأسطورة الملزمة بالتصديق أقوى من دعوة النص الديني للقراءة والكتابة.

هكذا يمكننا أن نلتصم المغزى الذي يهدف إليه أبو العلاء من تأويله الأدبي للولدان المخلدين، فهو حريص على تكامل النفس ووحدة الضمير في الدنيا والآخرة والنفس التقيية - عنده - التي تجعل صلتها في الدنيا بالولدان صلة حنان وعطاء لا يمكنها أن تقبل في الآخرة أن تكون صلتها بهم صلة استعباد واستمتاع.

المراجع:

١. كل الصفحات الملحقه بالنصوص من رسالة الغفران تشير إلى مواقعها من الطبعة الخاصة برسالة الغفران لأبي العلاء المعري، تحقيق د/ عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥.
٢. أبو العلاء المعري، رسالة الملائكة، ص ١٨ - ٢٠.



١. أشياء صغيرة لا تكذب

حل الساء

وكعادتنا، جرونا ثقلنا على سرير مرتب بعناية.

أدنت رأسي، أدار ظهري

الحوائط الباردة مترقبة

العيون محدقة في فراغ داهم

وأشياء صغيرة - تحت الغطاء - مخبأة:

هي بعض خوف، تعب، وقليل من الخيانات وصمت تراكم لزمن مضى ولم يعد.

انزويت كعهدي في ركن القلب، ورأيتني في مرآة العالم الآخر، أطل على وجهي المعدني الذي يدور وتدور حوله وجوه
أعرفها، لكن ملامحهم الفاترة تضللني، وساعتي، ساعتي تدحرجت، انكسرت على لوح من صاج صديء وأشياء صغيرة
تطل بروسها الدقيقة، تهمس في المسافة القريبة/ البعيدة من الخيط الرفيع الفاصل بين جسدينا.

٢- تراوح

- ١ -

الوقت يمر في رتابة، الغمغمات تدور، خواف المقاعد متأكدة، الحقائق تسد الممر والسائق العجوز يحرك «الدركسيون» ببطيئاً فوق العجلات الصدئة.

- ٢ -

بيدها الواهنة، حركت الستائر المتسخة، التصقت عينها الباهتتان بزجاج النافذة، أتاها وجهه معاتباً، يسمح بعضاً من غبار الزمن:

- أرجوك، لا توصلني بأك

- ٣ -

تكويت في مقعدها، وحيدة فوق جرحها، كان عشائهما الأخير متأرجحا بين دقات النواقيس ومانن العشق.

ARCHIVE

<http://Archive.Sakhril.com>

- ٤ -

هي لحظة باقية بين العربة المدفوعة صوب اللامكان وفراشها البارد على حافة الليل.



أكبر أهدم - هاستنجز دونان ن: غادة الحلواني

أصاب الدراسات الإسلامية - أو دراسة الجماعات الإسلامية - وفيها الإسلامي - تغير مفاجئ في العقود الأخيرة، فقد كانت الدراسات الإسلامية - حتى وقت قريب - بؤرة اهتمام غير أصيلة لجموعة صغيرة نسبياً من الأكاديميين، حيث كان شغلهم للتحليل والموضوع، هو الدافع الأساسي لكتابة الكتب حول الجماعات الإسلامية، من ناحية أخرى كان العديد من هؤلاء المفكرين، يقومون في الغرب كما أن قليلاً منهم، كان يعتنق الديانة الإسلامية، بل إن صوت الإسلام نفسه، ما ترصد خارج العالم الإسلامي.

إلا أن هذا قد تغير، فمن ناحية، هذا التغير هو رد فعل للتغيرات التي أصابت حيوات المسلمين العاصيين، ومن ناحية ثانية، هو انعكاس للتغيرات المفاجئة التي أصابت العالم بصفة عامة، والعالم الإسلامي بصفة خاصة.

في حقيقة الأمر، يمكن أن تفسر هذا التغير عوامل عديدة وشرع هذا الكتاب في تتبع آثار هذه التغيرات على المسلمين، إلى جانب استجابات المسلمين لهذه التغيرات

العولمة:

بداية، نحن نغزو أمر الظاهرة إلى العولمة، وفي بعض الأحيان، ويحدث أنه لا يوجد تعريف موحد، متفق عليه، حيث يتحدث البعض عن نظرية العولمة، ويحدث البعض الآخر عن عملية كونية محددة بدرجات متفاوتة من الضبط،^(١) فمن الأفضل أن نوضح في المستهل، الكيفية التي تم بها استخدام المصطلح في هذا الكتاب.

لقد كانت مرجعيتنا في تحديد المصطلح في الأساس - التطورات السريعة في مجالات تكنولوجيا الاتصال في تحديد المصطلح - في الأساس - التطورات التي جعلت أكثر المناطق انمزالاً في العالم، في متناول اليد بسهولة^(٢)، فعلى سبيل المثال، إذا وقع حدث في مدينة نيويورك، فسيبث عبر شبكات الاتصال فوراً إلى مدينة القاهرة أو كراتشي، ويبدو الجدل المحيط بسلطان رشدي، مثلاً جيداً على عملية العولمة، هذا الجدل الذي بدأ في أواخر الثمانينيات بالملكة المتحدة عندما نشر سلطان رشدي كتاب (آيات شيطانية) فقد أثارت تجليات الأمر - خلال ساعات معدودة في

الإسلام

في عصر ما بعد الحداثة

مدينتي لندن ورياد وفود بالملكة المتحدة وبود أفعال واسعة في كل من مدينتي إسلام آباد ورومباي، فقد مات كثير من الأفراد أثناء احتجاجهم على الكتاب، وعكست بيانات الحكومة، والأحاديث التليفزيونية، والمقالات الصحفية، والصلوات والاحتجاجات الرسمية النقاش والجدال الحاد حول ذلك الكتاب. ولم تحدث من قبل في التاريخ مثل تلك التطورات، على هذا النحو المتصاعد، وبهذه السرعة.

إن إحدى نتائج عملية العولمة، هي ضرورة النظر إلى الدراسات الإسلامية على أنها أمر يهم للجمهور العالمي، وليست مجرد جهد هامشي، أو مقصور على فئة قليلة من المتخصصين. وبناء عليه، نحن ملزمون بالنظر إلى المسلمين في الأجزاء المختلفة من العالم، باعتباره واقعاً دائماً موجوداً في كل مكان، وفي جميع الأوقات، بهم الأشخاص العارفين الذين يفتنون ببيانات أخرى وهذا ينتهي في الغالب النظر إلى المسلمين باعتبارهم فئة يمكن دراستها علماء، متخصصون فقط.

إن ما أريد ذلك، هو الطبيعة العالمية الفعلية للمجتمع الإسلامي، والذي يندرج إجمالاً بحوالي مليار مسلم، يعيشون في خمسين دولة، ويقسم إلى عشرة إلى خمسة عشر مليون مسلم في الولايات المتحدة وأوروبا (وهو أمر له مغزاه بطبيعة الحال).

فمن هذه الحقيقة، انبثقت قضايا الهجرة، فالمسلمون المهاجرون إلى أجزاء العالم المختلفة يواجهون مشاكل رئيسية من أهمها مشكلة العرقية.

تدين كلمات إسلامية مثل: الفتوى والجهاد وآيات الله، بالفشل للتطورات الحديثة التي أصابت الإسلام أو العالم، فقد أشاعت الشخصيات هذه الكلمات وفلفت إلى قاموس اللغة الإنجليزية. هذا الأمر (مرة أخرى) نتيجة لاستخدام (أو سوء استخدام) وسائل الإعلام لهذه الكلمات، وتبنيها وتكييفها للاستخدام المحلي. على صعيد آخر، يعكس هذا الأمر، تفاعل الأفكار وتبادلها بين الإسلام والغرب.

إن المثال للبرك جداً لاستعمالة الكلمات الإسلامية من الغرب، يتضح من كلمة (المغربي) التي تعود إلى الإمبراطور «مغول» العظيم

في الهند، هذه الكلمة تستخدم الآن، صفة، لأي شخص قروي وخاصة باعتبارها إشارة إلى ملوك الأعمال والمال. كما أن كلمة «مهرم» مثل مثلاً ميكراً آخر على الاستعمارة المعنية، فهي تشير في اللغة العربية، إلى الأنثى للحرمة، التي لا يدخل عليها إلا قراباتها من الرجال، لكنها تشير عادة في اللغة العربية، إلى الاستغلال الجنسي والشهواني للمرأة.

من الواضح أن استعارات من هذا النوع، قد استمرت لبعض الوقت، وفي الواقع، يمكن أن نقول، أن عملية العولمة نفسها، لها تاريخ طويل، برغم حداثة تداول المصطلح بعض الشيء.

ارتبط المسلمون والغرب طويلاً (مثل العديد من أجزاء العالم الأخرى) من خلال التجارة العالمية والتبادل الاقتصادي أو الاستغلال الاقتصادي، كما استبقوا سويًا، فيما عرف بالنظام الاقتصادي العالمي^(٣) لذا يمكن تمييز شكل جين من العولمة في أواخر القرن العشرين، تجلى في التعاون بين مثلي القوى الاستعمارية والنخب المحلية، التي ساعدت بدورها على ترسيخ حكمهم الاستعماري، وفي الحقيقة، هؤلاء هم الذين يعتبرون هذه الفترة من التاريخ البشري، إحدى المراحل في تطور (ما نسميه الآن) عملية العولمة، وأيضت بالضرورة المرحلة الأولى، فعلى سبيل المثال هناك طرح ينص على أن الطريق التاريخي إلى تعقيدات العولمة الحالية، قد مر بضمعة أرجح، بدأت في أوائل القرن الخامس عشر^(٤) وعليه، فإن العولمة، ليست بالضرورة ظاهرة جديدة كلية وفريدة على النصف الثاني من هذا القرن، كما يبدو في تلميحات بعض اللطيفين في وسائل الإعلام، بل هي باعتبارها عملية، لها عمق تاريخي جدير بالاعتبار، وباعتبارها نظرية تقدم كل المفاهيم المتعلقة بـ «النظام» و «مراحل النمو» على نحو مضمون عن سابقاتها: نظرية النظم العالمية. من ناحية أخرى، بدو عولمة أواخر القرن العشرين، مختلفة عن الأشكال الأولية لها من نواح معينة هامة^(٥).

فمن ناحية، فهمت الارتباطات التاريخية بين الأمم سابقاً على نطاق واسع ضمن سياق النظام العالمي الاقتصادي، لهذا تم التأكيد على المضمون الاقتصادي للعلاقات الدولية (الاتصال الدولي)، على حساب التفاعلات الثقافية.

ومن الواضح أن تلك التدفقات الثقافية، قد حدثت بجانب التبادلات اللغوية.

إن مسألة موقع «الثقافة» في تحليلات الارتباطات العالمية، في نظرية النظم العالمية، مثار خلاف حقيقي، بل أكثر من هذا، هناك ادعاء بأن ليس لها مكاناً تقريبياً في النظرية المذكورة^(٩)، إلا أنه من ناحية ثانية، هناك بعض الأمثلة الواضحة في التعاون بين الاستعماريين والخبث المحلية، ذلك التعاون الذي لتسع ليكون أكثر من مجرد تعاون اقتصادي أو سياسي، وهو الأمر الذي يفسر سرعة تبني الشعب المحلي في الهند - مثل باريسيز - لقيم مثل سلوكيات «الهندلمان» والعمل وهي قيم وصلت إلى الهند كمستورد ثقافي من إنجلترا الإدارية والتبليغية، فقد أمثلت تلك الخبث، بتبني تلك القيم، أن تدخل السعادة إلى قلوب أسياهم المستعمرين آنذاك، ولم يبدأ أبداً لهذه التدفقات رادع ثقافي داخل عقول تلك الخبث، بل دائماً ما كانوا أقل اهتماماً بالعلماء، مقارنة باهتمامهم الكبير بالوقائع اللغوية، التي دعمت مكانتهم وعززتها.

لقد تحول التأكيد على الضمون الاقتصادي اليوم، حيث يبدو أن التدفقات الثقافية بين الأمم - التي علت أي شيء آخر، هي التي تصبغ عملية العولمة المعاصرة (أو وجهها العالمي)^(١٠)، وبغير جدور بالذكر، أن التدفقات الثقافية لا تنفصل عن الوقائع السياسية والاقتصادية.

إن بعض التدفقات الثقافية بسبب أصولها الغربية، لها تأثير قوي مقارنة بالتدفقات الأخرى، بالإضافة إلى أنها تصل إلى فئة أوسع من المشاهدين، بناء على هذا تدور مناقشات حارة عن احتمالية تجانس الثقافة، أي الحركة تجاه «ثقافة كونية» حيث يشرب كل إنسان العصير نفسه، ويدخن سيجائر المارلبورو، ويحاكي جي آر.

إن احتمالية تجانس الثقافة، أمر مشكوك فيه، في عدة نواح، كما أن الفروق أكثر تعقيداً، مما هو متخيل، وذلك لما يلي: أولاً، إن فكرة المركز الثقافي الكوني المتجانس، الذي يوزع نتاجه الثقافي إلى أطراف العالم، فكرة مفترضة أو مسلمة، مسحتها، أكثر منها موصوفة أو محددة بدقة، وفعلياً.

وهي إذا ما تحقق وجود هذا المركز، فليس واضحاً أن لصادرات مغزى أكبر دلالة، لهؤلاء الذين سيطلقونه، مقارنة بصادراته لجبل أو جبلين سابقين^(١١)

ثانياً: في حالة بث الرسالة الثقافية نفسها إلى أماكن مختلفة، فسيتم تفسير هذه الرسالة وبمجها تبعاً وضمن القيم المحلية، أي ستحول إلى رسالة ثقافية محلية^(١٢).

أخيراً: لا تنظم التدفقات الثقافية بالضرورة وفقاً للعلاقات الاقتصادية والثقافية، الأمر الذي يعني أن تدفق الرسائل الثقافية، غالباً، ما سيكون في عدة اتجاهات مختلفة في الوقت نفسه، وهو الأمر الذي ستعود إليه لاحقاً^(١٣).

تتميز عملية العولمة الحالية، أيضاً بالتبادلات الثقافية والعولمات ذات الإيقاع المتسارع كما تتميز باتساع هذه التبادلات وتعقيدها^(١٤).

إن مدى هذه التبادلات وحجمها وسرعتها - بمساعدة التكنولوجيا الحديثة - هي التي ربطت الخيال الشعبي - على أقل تقدير - بجهان التهدير كاسيت. ويبدو أن هذا أدى إلى وجود العولمة بتجلياتها الحالية. لقد وضع شير^(١٥) - في ترتيب مثير للإعجاب - قائمة للوسائل التكنولوجية، من البريد الإلكتروني إلى القمر الصناعي، ويرغم أن تلك الوسائل التكنولوجية ليست في متناول الجميع إلا أنه من الواضح أنها مسئولة مباشرة أو غير مباشرة، عن تعرض قطاعات مختلفة من الناس إلى تأثيرات جديدة، فلهذه الوسائل التكنولوجية القدرة على فك اقتران الثقافة بقاعدتها الإقليمية (أصولها) حيث أنها منفصلة وعائمة وتبث عبر موجات الهواء إلى كل من يملك وسائل استقبالها.

أياً كان الناتج النهائي، أوه تجانس ثقافي أعظم، أو لا تجانس ثقافي على الإطلاق، وهو أمر مثار للخلاف الحاد، فإن الوجه المعاصر في العولمة قد نتج عنه مزيد من الناس المرتبطين بأكثر من ثقافة واحدة^(١٦).

وربما، يحدد ما سبق المعنى الذي استخدم به المصطلح في هذا الكتاب.

الشتات

لدين الإسلامي^(١٨) . إنما يبدو هنا أيضًا، إن العولة قد شجعت على هذه الإدارة للعركة وأخافت بعدًا جديدًا إليها .

جلبت التحولات في الاقتصاد العالمي، بالتأكيد، عولة الأسواق والعمل تحت مظلة مرحلة الرأسمالية الأخيرة . أو الرأسمالية العشوائية، كما أسماها كل من لاشي وأوري^(١٩)، فقد نتجت عن تلك التحولات أعداد هائلة من أناس يتحركون حول العالم، بحثًا عن عمل، وبشكل المسلمون نسبة كبيرة من هذه الحركة السكانية. ففي هذا السياق، أصبحت المجتمعات الإسلامية اليوم، جزءًا لا يتجزأ من البلاد العربية، حيث يعيش الأطباء والمهندسون المسلمون كمواطنين أوروبيين وأمريكيين، كما لا ينوي الوندوم من ناحية أخرى، العودة إلى أوطانهم الإسلامية.

تثير دراسة هذا الشتات الإسلامي قضايا أميريقية ومغربية^(٢٠) . حيث قد استقر معظم العمال المسلمين المهاجرين، خارج أوطانهم على نحو دائم. فمن المهم الآن، النظر إلى هذه المجتمعات، على أنها مجتمعات محلية داخلية وليست مجتمعات أخيرة أو أجنبية أو مستشرقة، كما ذهب إدوارد سعيد^(٢١) وهنا يبين أن النهج الإستشراقي لإدوارد سعيد، قد غدا منهجيًا عتيقًا بالنسبة لهذا الإطار النظري الجديد، وعليه فنحن بحاجة إلى تجاوز. فهذا النهج قد خلق إشكاليات فكرية خطيرة (برغم إشارته إلى شيء عام، وهو عدم التماثل وعدم التوازن بين الإسلام والغرب، والتهميز المستمر والتنميط والكاريكاتورية التي ابتدعها الغرب عن الإسلام، وهذه الإشكاليات، تعود أساسًا إلى طريقة قراءة هذا النهج وتطبيقه، وقد أدت إلى طريق مسدود.

فقد أصبحت كلمة الاستشراق كليشيه . وتمثل أدبيات العالم الثالث بالاتهامات، حيث يتراشق المفكرون والنقاد الاتهامات حول عناوين الاستشراق لأتفه الأسباب . لقد نتجت عن هذا حالة تسفيهية للتقييم الحاد للعلم، وهكذا، أفقد الانتفاخ الذي خلقه النقاش، على سبيل المثال، قيمة المسامعات العظيمة، لعدة علماء استشراقيين.

لقد جاءت إلينا، كتابات ابن خلدون، وابن بطوطة، والإمبراطور المغولي (بابر) فقط، عن طريق العلمية الجادة، والمثابرة

يعد البشر إحدى الوسائل التي تعمل الثقافة عبر الحدود الوطنية إلى جانب الوسائل التكنولوجية وقد شهد القرن العشرين، تطورات مثيرة بالنسبة إلى السهولة التي يعبر بها الناس من دولة إلى أخرى. أكثر من هذا، وعلى عكس الحركات السكانية في الماضي يحدث الشتات لما بعد . صناعي الآن، من عالم يشهد انهيارًا متزايدًا من المحددات الإقليمية والجغرافية. لهذا يبدو أن أنواع الشتات الحالي، أقل ملامحة بكثير من أن يحتوي على مواقع ذات جذور ثابتة وأهداف نهائية واضحة، وهويات جماعية متلاحمة^(٢٢).

لقد نتج عن هذه التغيرات شتات ذو أنواع مختلفة، على سبيل المثال:

ذلك العمل الأدبي الأكاديمي العالمي للودج . ١٩٨٥ م . وعنوانه الإنيسى: (عالم صغير) حيث يركز على معنى الساحة التكوينية الضغوط التي تميز العولة. أيضًا، ذلك الخير / في الإدارة أو في الأعمال أو في التخطيط وذلك المهاجر العامل والأكبر. إن التغيرات السابقة قد أنشأت ما يسمى بـ «الثقافات الثالثة».

أنتجت تلك «الثقافات الثالثة» (التي تبحث عن وطن جديد في أحوال كثيرة) مجتمعات متناثرة لسانيًا وثقافيًا واجتماعيًا. وهي نماذج متشابهة في أجزاء متفرقة في العالم^(٢٣).

إن المسلمين جزء من هذه المجموعات، ويحاول هذا الكتاب أن يتعامل مع كل من: المثقفين الجوالين: كالمهاجرين العمال، لهذا فقد وجه اهتماما مباشرًا لدراسة الكيفية التي تنظم بها الناس اللائقين الثقافي للمواقف الإنتية المتعددة. هذا من جانب، ومن جانب آخر، يدرس الكتاب الكيفية التي يتم بها إعادة تشكيل الإسلام في التوائف «الأجنبية» عنه^(٢٤).

يشجع الإسلام بوضوح، بل ويرتبط بالشكل معينة من الترحال، حيث نجد أن حركة المسلمين من جزء من العالم إلى جزء آخر - أيا كان الهدف - ارتبطت بالوواعد والأساسيات التاريخية

القديم مع الحياة الجديدة^(٣٢). من ناحية ثانية، احتوت هذه الصعوبات أيضاً مشاكل التفاوض مع المسلمين الآخرين، والاتفاق معهم على معنى موحد للإسلام في الأرض الأجنبية.^(٣٣)

فبرغم كل شيء، لا يعد المسلمون المهاجرون، القلة من المكان المهاجر إليه فقط حيث يواجهون ثقافة الأغلبية، بل إنهم يحملون، في الوقت نفسه، خلفيات من العادات والمذاهب الثقافية المختلفة. فبعض الحالات، مثل الأتراك الطوائف في ألمانيا، على سبيل المثال، تسمح لهم بالإقامة خارج وطنهم قدر أكبر من حرية التعبير الديني. هكذا، فإن الشتات، قد أطلق سراح هؤلاء، مما اعتبره قيمة السنة في تركيا، كما مكثهم من ناحية أخرى من استرجاع وضعهم الهيراركي المهيمن في مقابل الأتراك السفين في ألمانيا^(٣٤).

يشير الشتات من ناحية أخرى، فغساي مثل الهوية والفرجة نحو «الوطن» وسط صفوف من هؤلاء الذين يواجهون يوم إن لم يكن بحقيقة، واقع الحركة^(٣٥). رويس صفوف هؤلاء الذين وجدوا ثقافتهم المحلية الآن أقل انتشاراً، وأقل مصداقية، وأقل كبحاً في نزعتهم نحو الخارج، مقاومة بما كانوا يعتقدونه من قبل^(٣٦). فالمهاجرون يعودون إلى أوطانهم محملون (ليس فقط برؤية جديدة عن العالم تتحدى من لم يغادروا الوطن أبداً، بل، وعند الانغماس، برؤية متحجرة عنيفة مقارنة بما تركوه خلفهم فيما يتعلق بطرق اللبس والسلوك وما إلى آخره، على سبيل المثال، والتي تطورت وأعيد تشكيلها في أثناء غيابهم. لكننا، من ناحية أخرى، كانت ما أحبهو بشدة، وحافظوا عليه بعناية. أثناء وجودهم خارج الوطن، إن كلاً من الروتين تتحدى اليقينات القديمة.

يبين العالم الإسلامي والسكان المسلمين في الخارج، بالاعتماد على كتابات فيشير وإيدى عن إيران^(٣٧)، لكن مع تعديل بسيط للنقطة التي ركز عليها يعكسان بعضهما البعض في زوايا حادة أو مائلة، ولكل منهما (العالم الإسلامي من ناحية والمهاجرون المسلمون في ناحية ثانية)، تأثير متبادل في شئيل الآخر، مبرزين في نهاية الأمر انحرافات واختلافات مغايرة وغير مستقرة، وهكذا تؤكد المرونة الهائلة لروابط التي تشتمت على إعادة التعريف المتبادل للهوية عند كل من طرفي السلسلة المهاجرة، حيث تتعثر العوامل الثقافية عند

لهؤلاء المستشرقين، الذين انطلقوا حياتهم، متكين على فك رموز اللغة الأسبورية، فابمين في مكتبات ثانية، ولم يكن لهذا أي غرض، سوى جهد الحب، إن نبذ أعمالهم ببساطة، بسبب الاستشراق، أو لأن أعمالهم، محاولة لطمس الشعوب الإسلامية، أو إخضاعها بنكر حقيقة عامة وهو الأمر الذي اعتنقه العديد من الكتاب الإسلاميين لسوء الحظ، بعد إدوارد سعيد، عن عمل هؤلاء المستشرقين.

إذا كانت دراسة للجماعات الإسلامية المعاصرة ليست منبوبة على نحو مشابه للتجارب الحديثة الرافضة للاستشراق، فهناك حاجة ملحة، لتقديم تجديدات مفاهيمية، تعمل على إزالة حدود الدراسات الإسلامية كما عيها إدوارد سعيد وتتجاوز، أيضاً، النتائج القصيرة النظر لتحليله، وهو الأمر الذي يمكن فقط إذا ما تم دمج المجتمعات المحلية الإسلامية في البنى العالمية.

تبدو الأبحاث التجديدية والبالغة الدقة، حاسمة خاصة لهذه الشتات الإسلامي إن هذا الشتات قد أدى إلى تنقيب ملحوظ في أحوال كثيرة، عن الهوية والأصالة، خاصة لهؤلاء الذين وجدوا أنفسهم خارج أوطانهم، ولكن، أيضاً، لهؤلاء الذين ظنوا في أوطانهم، ووجدوا أن ثقافتهم التي انتقلت إلى أوضاع جديدة، تحدد وتؤثر في طريق جديدة مفسفرة، في أغلب الأحيان، لهذا، أبحث القضايا الأميركية، التي أثارها حالة الشتات، أساساً، أسئلة عن الهوية، وهشاشة المضمون الثقافي، ومن ثم قابلية غزوه بسهولة، من أجل إعادة تعريف الذات في عالم يبدو في حركة دائمة.

تعبس العلامة () بين الهويات المشروطة مثل (بريطاني - مسلم) و (أمريكي - مسلم)، على سبيل المثال، الاقتران الضروري للأشكال الثقافية المتصلة (التي صهرت في «إعادة - خلق» و «إعادة - عضوية» وهما مصطلحان مستعاران من فيشير وإيدي^(٣٨)، وبالقدر نفسه تطس هذا الاقتران.

خير المسلمون في نطاق عتبة شعور الثقافة الإجمالية، وفي شتاتهم، مدى من الصعوبات العملية والواقعية والنفسية، والتي تم بحث بعضها في هذا الكتاب. تضمنت هذه الصعوبات، معاناة تأسيس العلاقة مع الجنس الآخر، وإقامة عقد زواج مقبول، وتكيف

لقد استغضمت قضية البوستان في الخطاب الدينية، من المجتمعات المختلفة مثل المملكة العربية السعودية، لمهاجمة الملكية لأنها لم تبذل الجهد الكافي هذه القضية، أما السكوت عنه في تلك الخطبة هو خضوع النخبة الحاكمة لسيطرة الغرب بدرجة كبيرة.

من ناحية ثانية، اتهمت قضية البوستان، الغربيين، بنقله أساسية وهي أن المسلمين يميلون لرؤية العالم، من خلال منظور إسلامي ويريدون معاناة المسلمين البوسنيين، إلى لا مبالاة الغرب بمآلق المسلمين العائنين، حيث ساد الشعور، بن استجابة الغرب، كانت ستكون مختلفة، فيما لو أن هؤلاء كانوا يهوداً أو مسيحيين.

إن هذا في حد ذاته ، يصح ويحرك كيفية إدراك الثقافة الإسلامية فهذا الإدراك ينزع إلى تكثيف التوترات بين المسلمين وغير المسلمين، فعلى سبيل المثال معظم المسلمين مقتنعون الآن، أنه يزعم أن البوسنيين كانوا الأوروبيين (أي شيوخاً الضعفاء)، وأكثراً من لحم الضأنين، وتزجروا غير المسلمين وما إلى آخره) إلا أنه وعد ما بدأ القتال، كان هؤلاء المسلمون العلمانيون أول ضحايا الصرب. باختصار لا يوجد حل وسط وسوف يقضي أعداء الإسلام على المسلمين، أيا كانت سلوكياتهم، إن عاجلاً أو آجلاً وعليه فمن الأفضل التجمع حول الإسلام.

لقد خلقت قضية البوستان الشعور بالاستقطاب والرايكية، وزادت حدة، وفي الوقت نفسه أعلنت من الإحساس بالكيونة الإسلامية.

كان لكتابات سلمان رشدي، وحرب الخليج الثانية ، التأثير نفسه عندما استلمت الرموز الإسلامية أن تعبر المسلم العادي في الشارع ببسر. لكن إذا ما بدأ ، في قضية حرب الخليج ، أن غالبية المسلمين يلتفتون حول صدام حسين، فإنهم فعلوا هذا بتسايب معقدة، وليس من منطلق نظرة أحادية للإسلام ضد الغرب. فقد عكست ردود أفعال المسلمين بالتأكيد، شكوكهم حول دوافع الغرب، لكنها نبعت أيضاً من عدم شعبية الملكية الخليجية، قديمة العهد، وسط صفوف المسلمين الذين يعيشون خارج شبه الجزيرة العربية^(٢٥)، وعلى الظروف السياسية المحلية من ناحية أخرى.

طرف لتنهض إلى الطرف الآخر، لتعتمد مرة أخرى، من هنا يمكن تفسير الممارسات التهجنية ، لتعتمد السلوك للناس المرأة للسلمة في القاهرة، ولا حور^(٢٦) وتأسيس قاعدة إسلامية للدولة في ماليزيا^(٢٧)، على أنه بحث عن هوية، وأثار على الأقل جزئياً مسألة الشثات الإسلامي .

إن انفصال الثقافة عن الإقليم، الذي أصبح وفقاً للشثات الإسلامي مع توالد أجيال في الثقافات لا مرفاً واضح لها في أي مكان من العالم^(٢٨)، قد أطلق العنان لقوى حيوية، امتد أثرها ليشملنا جميعاً، حيث لم يتوقف هذا الأثر على المنفسين في الأمر مباشرة. وبناء على ما كتبه إبانوراي^(٢٩) على سبيل المثال، بأن هذا الانفصال عن الإقليم هو، الآن جوهر الأصوليات العالمية المختلفة بما فيها الأصولية الإسلامية والأصولية الهندوسية، ويقترح إبانوراي أن مشكلات استنساخ الثقافة الهندوسية في الخارج، وقد أصبحت مرتبطة بسياسات الأصولية الهندوسية في الوطن^(٣٠).

ينطبق القول نفسه بسهولة واقعية على الشثات الإسلامي ومع إضافة عنصر معقد وهو على عكس الهندوس، لا يشترك المسلمون المهاجرون في وطن واحد، ففي هذا السياق يجب أن ينظر إلى الحركات الإسلامية الجديدة في الوطن العربي، كما وصلها بإجائن في هذا الكتاب ، في إطار الشثات الإسلامية.

وفي الحقيقة، يجب أن ينظر إلى سياسات البلاد الإسلامية جميعاً في عصر ما بعد الحداث الأمن، ضمن الإطار العالمي.

السياسات العالمية:

تمت التطورات السياسية الجديدة، هذا الإدراك بالحاجة إلى دراسة المجتمعات الإسلامية، ضمن السياق العالمي. فقد خلقت الأحداث الأخيرة في البوستان إدراكاً حاداً، في كل في الغرب أو بين المسلمين أنفسهم بأن المسلمين يشكلون مجتمعاً عالمياً، حيث أصبحت البوستان موقعا لتجميع المسلمين والتمام شملهم في كل مكان من العالم الإسلامي، وهي حالة تشبه إلى حد كبير الشعور نحو الشعب الفلسطيني.

الاستقطاب بين صفوف المسلمين، بتصميمها الواضح على استتال الرسالة الأحادية الشرق في مواجهة الغرب) خلال حرب الخليج وقضية فلسطين وشذو ومن جهة ثانية، كانت تبث في وقت واحد، دليل التنترع في استجابات المسلمين الذي ناقض بدوره ذلك التقسيم للأحداث وهكذا، بينما تزعت عدة عناوين إخبارية ورئيسية لخرح هذه الاتهامات بلغة صائفة تمامًا، فإن عدداً من المناقشات الجماعية التليفزيونية والمقالات الافتتاحية لبعض الجرائد والمجلات الرئيسية، أصبحت بأصوات إسلامية أكثر اعتدالاً.

إن هذا يشير قضية نفوذ وسائل الإعلام الغربية وملائتها بالإسلام في صورتها الكلية.

وسائل الإعلام.

يرى المسلمون وسائل الإعلام الغربية بصورة عامة، كعامل مؤثر سلبي، ولهذا المنظر أساس على الأرجح فالمصورة النمطية من المسلم لدى الاستشراقين التقليديين كفوضوي سياسي أو طاغ يقتصر النساء في وصفه، انتشرت في وسائل الإعلام، كنمط كاريكاتيري ومزيج نمطي قلابي كما تركز الأخبار التي تعرض عن المسلمين في أغلب الأحيان على القصاص السلبية فقط.

تسمح هذه الصور المتلاصقة السلبية، بانتشار فكرة يؤدها أن الإسلام هو العدو الجديد بعد الشيوعية في الاعتقاد والخيلة العامة الغربية. حيث تشير السوح الجماهيرية، في الغرب إلى أن أغلبية الناس، تشعر أن الإسلام (سبكون الوجد الرئيسي في للرحلة القادمة.

يشعر المسلمون في المقابل، أن العالم يتجاهل معاناة مجتمعاتهم الإسلامية في اليوسنة وفلسطين وكشمير، ورغم أن القانون وقرارات الأمم المتحدة، تساندنهم، وذلك بسبب حالة العداء نحو الإسلام ببساطة، وفي الحقيقة يتحدث العديد من المسلمين، عن حرب صليبية جديدة، وعن الحاجة إلى الجهاد.

هناك عنصر تبسيطي، بالرغم مما سبق، تميل طبيعة وسائل الإعلام إلى انتقاء القصص المثيرة، فهي لا تتعرض بالمسلمين فقط حيث تعلق أصوات اليهود في إسرائيل واليهود في الهند

إضافة إلى هذا، اعتمد رد الفعل من نولة إسلامية من ناحية عامة، على الاستجابات وردود الأفعال الإسلامية الأخرى، وقد أحرز هذا الارتباط في بعض الأحيان نتائج معقدة. فهكذا اتخذت الجماعة الإسلامية الباكستانية على سبيل المثال - مؤلفاً عدائياً، ضد الملكة العربية السعودية، خلال الحرب نفسها، ورغم أن الجماعة الإسلامية تناصر حكومة الملكة السعودية، منذ زمن طويل، ورغم أنهم وصفوا حدام حسين قبل الحرب بأنه عدو الإسلام يبدو أن ما ساهم في حدوث هذا التغير الواضح للفاخي في موقفهم، هو نمو تعارف واتصالات الجماعة الإسلامية الباكستانية بالحركات الإسلامية الأخرى، وخاصة مع الجماعات الإسلامية في الأردن ولقاع غزة، ذات التوجهات العدائية للمملكة العربية السعودية والولايات المتحدة⁽³⁷⁾.

تؤكد، هذه الاتصالات مرة أخرى، على مفزى الشبكة العنكبوتية للروابط العالمية.

يمكن تمييز تفاعلات مشابهة لما سبق بين المحلي والعالمي، في الاستجابات نحو كتاب «آيات شيطانية» لمسلان وشذو. حيث - ورغم تماثلها الظاهري أيضاً، إلا أنها تتكون من نطاق متفوع في الدوافع والأهداف.

فهذه الاستجابات، مثل الاستجابات نحو حرب الخليج، نمت وفقاً لمعايير واعتبارات محلية وعالمية وفقاً لثانين سياسية تنافسية وطنية مختلفة⁽³⁸⁾. هكذا اختلف رد الفعل في بريطانيا، على سبيل المثال - من حيث أهميته ودلالته عن أي مكان آخر، بسبب الوضع النسبي الخاص للعلاقات في بريطانيا، سواء بين المسلمين وغير المسلمين أو وسط صفوف المسلمين أنفسهم⁽³⁹⁾.

إذا ما أتت أحداث سياسية أوسع نطاقاً إلى إحساس أعظم بالاستقطاب في العالم الإسلامي من، فإن مرونة هذا الإحساس وكثافته يمكن إذن إدراكها، عن طريق فحص العلاقة بين التغيرات العالمية، وظروف كل مجتمع محلي.

انتعكس هذه التوتر بين العالمية والمحلية إلى حد ما في وسائل الإعلام الغربية، التي من جهة، فاقمت وسرست في إحساس

بالشكوى في أحيان كثيرة من تعامل وسائل الإعلام ضدعم علاوة على ذلك تشجع الطبيعة التعليمية لوسائل الإعلام المؤسسات والمعتقدات والثلث العليا، على التركيز على الأشخاص المشهورين، ثم تشويهم ويمزج هذا أمثلة الأميرة ديانا، أو جون ماجور (رئيس وزراء بريطانيا الأسبق). مع ذلك، يؤثر إدراك عداة وسائل الإعلام الغربية في الطريقة التي يمي بها المسلمون وتغير المسلمين الدراسات الإسلامية.

إن دور وسائل الإعلام، حاسم في فهم وتقدير المسلمين اليوم، فبرغم أن وسائل الإعلام تنتقد المسلمين بشدة وترأهم معادين، إلا أن هناك أمثلة معاكسة عندما عملت وسائل الإعلام على مساعدتهم.

لكن في البداية، سنورد مثلاً، يجسد قدرة وسائل الإعلام على خلق مناخ عدائتي ضد المسلمين، وهو الأمر الذي غزا تدمير المسجد في أبو دهب، وأحداث القتل الطائفية في الهند. فقد وصلت في ديسمبر ١٩٩٢ م، حملة مخططة جيداً لتدمير مسجد أبو دهباً لذروتها، عندما دمر المسجد تماماً.

لقد كان هذا نتيجة حملة ثقافية تزعمتها وسائل الإعلام في التسعينيات، فقد خلق المسلمان للذاعان عبر جهاز التلفزيون (ماهابهاراتا والرامايانا)^(٣٩) بصغة خاصة (برغم أنهما في حد ذاتهما، ليسا موجهين مباشرة ضد المسلمين) مناخاً دينياً مشحوناً في الهند، فقد شاهدعنا من ٦٠٠ إلى ٧٠٠ مليون شخص، واستمر عرضهما لمسلمين. وكان المستفيد المباشر في المناخ الأصولي المشحون، كل من الأصوليين والحزب الطائفي السياسي، وحزب العدالة البنجابي، فقد حصلوا على أكثر من ١٢٠ مقعداً في البرلمان خلال سنتين، بعد ما كان لهم مقعدان فقط، حيث كان العديد من الناضحين من مثليين وممثلات هذين المسلمين التلفزيونيين. وهكذا جاء طلب حزب العدالة البنجابي بتدمير مسجد الأيوديا، ومن ثم مساجد أخرى عديدة بناها المسلمون الهنود بدعوة أن هذه المساجد، قد شيدت فوق مواقع هندوسية، مفجراً لأحداث القتل الطائفية. في المقابل تلك الحكومة الهندية إرادة سياسية ضعيفة

للمقاومة. فقد رأينا، على شاشة والتلفزيون، وفي وسائل إعلام غربية أخرى، كيف يصطف البوليس الهندي جانباً، بينما يصعد أفراد من رجال البوليس الهندي جانباً، بينما يصعد أفراد من رجال البوليس لتقديم فيرض الولاء والطاعة إلى الآلهة الهندوسية.

على العكس، تجسد قضية البومنة، شجاعة بعض أفراد وسائل الإعلام الغربي، فقد جرح العديد منهم أو فقد حياتهم، الأمر الذي لفت انتباه العالم إلى بشاعة حملات التعذيب والقتل والاغتصاب الصربية. وهذا بدوره ساعد على خلق مناخ من الغرب يعترف بالجرائم المرتكبة في حق المسلمين.

في الحقيقة، لم يكن فشل وسائل الإعلام في هذه القضية، هو الذي أعاق الغرب عن اتخاذ إجراء حاسم ضد الصربيين لإيقاف حملات القتل والتعذيب. لقد كانت هناك عوامل أخرى عديدة، أحدها، بدون شك، هو التفويض من رؤية دولة إسلامية كاملة في أوروبا، هذا على الأقل، هو الكيفية التي نشر بها بعض المسلمين الأحداث.

هذا التخبط الواضح تجاه المسلمين في وسائل الإعلام الغربية وإرادتها الجلية في أن تنسب إلى المسلمين خلفية أخلاقية غالبة في قضية دون أخرى، وتساند مسلمين دون آخرين، قد أثار الشكوك والريبة في مصداقية وسائل الإعلام عمومًا لدى العديد من المسلمين^(٤٠).

وفي الوقت الذي تعكس فيه مثل هذه الوسائل التضاربية، بل وحتى المناقضة السياسية الواقعية للعلاقات الجيو سياسية بوضوح تبدو أحياناً القوام الفعلي لعصر ما بعد الحداثة الذي نعيشه كما سنرى حالاً.

أولاً، يجب أن نؤكد مرة أخرى، على أن دراسات المسلمين النوعية في المجتمعات المحلية الخاصة، تتطلب الفهم التام لكيفية استغلال وتحليل إنتاج وسائل الإعلام أي البرامج التلفزيونية والإعلانات وحفلات الزواك الموسيقية، فكما ذكرنا سابقاً، تعني الحقيقة الفعلية بأن مسود وسائل الإعلام تصل إلى مدى في السياقات الثقافية المختلفة تعني أن الشاعدين، لا يستجيبون بطرق

متأثرة. بل على العكس ومثل المستوردات الثقافية الأخرى، قد تمتع هذه الصور في البيئة المحلية، لإعانة تكيفها، لتلائم الشئتين والبيئة المحلية^(١٧).

هذا برغم وجود أحاديث كثيرة (غير علمية) عن التأثير المائل والمشاغب الذي للبرامج التلفزيونية، مثل مسلسل دالاس ودانيس، من أحرش أفريقيًا، أو في مدن الشرق الأوسط الريفية، مثل مدينة القاهرة الخاصة، إلا أنه من ناحية أخرى لا يوجد البرهان الأميري المطابق مع تلك الأحاديث والذي يسمح بدوره بملاحظة الكيفية التي قد تمتع بها صور الإعلام الغربية، وتؤثر في الممارسات اليومية للناس^(١٨) إن الدليل الموجود بالفعل، خاصة بالنسبة للمسلمين، دليل قصصي^(١٩) وهو طرح علينا المحذر والاحترا، فإذا كانت البرامج التلفزيونية على سبيل المثال، لا تشاهد ضمن بيئة محلية معزولة، كما في الغرب لكن كمركز ووزارة علاقات العميرة الاجتماعية، كما في أجزاء عديدة من الريف الباكستاني، فليس لهذا تأثير على الكيفية التي تتهم بها البرامج المذاعة، إن الدليل على تنوع الرؤى والفهم للبرامج المذاعة، يظهر عمليًا في الغرب نفسه (الذي يختلف في الطبقة والعمر والنوع)^(٢٠)، وهو الأمر الذي يدعونا للمحذر، عند مناقشة أثر مشاهدة التلفزيون، على سياقات تتنوع الإبراكات الثقافية فيها تنوعًا كبيرًا ففي مثل هذا الموقف تبدو الدلالات متشابهة، غالبًا ومتشقة، على نحو أسرع من قدرتنا على التوفيق بينها والتكيف معها.

نظرية ما بعد الحداثة:

أخيرًا، يمكن أن تصبح عناصر ما بعد الحداثة (برغم أنه مفهوم مبهم ومرواغ) مصادر أساسية لمساعدتنا في التركيز على الدراسات الإسلامية. ونشبه نظرية ما بعد الحداثة، مفهوم العولة، من حيث أنه لا يوجد اتفاق حول تعريف نظرية ما بعد الحداثة، وإن كان هذا في حد ذاته جزء في من فنتتها.

تتضمن نظرية ما بعد الحداثة، تشكيلة تعريفات ومصطلحات، الأمر الذي يبدو للبعض في حد ذاته، ما بعد الحداثة، وفي حين أنه يوجد عدد من المعالم الجيدة، التي نقودنا خلال الثباتات الكثيفة التي تزعرت حول هذا المفهوم^(٢١) إلا أنها لا توفر إدراكًا واحدًا.

على محاولة لتحديد، معنى نظرية ما بعد الحداثة، يبدو بالضرورة مناقضًا لذاته، فقد وجهت اتهامات لهؤلاء الذين حاولوا بناء طبيعة أساسية لقصة (سرد) كبرى، بأن نظرية ما بعد الحداثة، قد وضعت لتهاجم تلك^(٢٢)، إذا كان هناك إجماع قائم، فهو أنه من المستحيل لمصطلح ما بعد الحداثة أن يرسخ نهائيًا^(٢٣).

قدم هارون، شيئًا من معنى الاتساع واللهاث، الذي يطويه عنوان نظرية ما بعد الحداثة، في استشهاده بالانتقاس الطويل التالي (وإن كان هذا الانتقاس، يلقي بالهمة على اكتافنا، إلا إنه يلبي الإحكام).

تشمل قائمة للملاحح المنسوبة إلى نظرية ما بعد الحداثة ما يلي:

المرجعية الذاتية للخطاب البديعة، الانتقائية، الهامشية، موت اليوتوبيا (أفراها الشعبية)، موت المؤلف، التشويه، انتفاء الوظيفة، التفكك، التمسك، الإزاحة، الانتقاع، رؤية غير خفية للتاريخ، التشوش، الانتشار، التعمق، الأخيرة، لا مركزية الموضوع، العساء، العصيان، الفرد ككثرة، النوع/ الاختلاف/ السلطة (باعتبارها الوجه الإيجابي لإحياء النظام الأبوي) انحلال السيميوطيقا (قدوال)، إلى طافات التوالد الذاتي للدالات (المدولات) انفتاح (لا نهائية) الدوال السبرنتيقية، التعددية (اقرأ: الحرية ضد التوتاليتارية)، فقد العقل، صيرورة التشبيه والتجسيد، انحلال (الشرعي أو المنطقي) «السرد» التاويل إعناق طبقة البروليتاريا، ملحمة ارتفاع الجنس البشري، جدلية الروح، معرفة جديدة أو نظام دلالي جديد^(٢٤).

وحيث أن العديد من هذه العناصر، ملاحح لمؤجبة لنظرية الحداثة، فيمكن أن تنهم نظرية «ما بعد الحداثة» كأحد طرفي زوج ارتباطي، فكل من المصلحين، يقدري أحدهما الآخر، ويبدو - غالبًا - أنهما مسيرران، بمنطق ثنائي في التفساد الذي يعمل على زيادة حدة الاختلاف فيما بينهما، وبين عائلة المصطلحات اللذان يتمتبان إليها - بعد (الحديث)، بعد (الحداثة)، بعد (الحديث)^(٢٥).

وكما تشير البانته: (بعد)، فإن بعد (الحديث)، يأتي بعد الحديث، إلا أن الحدود بينهما خبابية، وكل منهما متفهم على نحو تبادلي في الآخر^(٢٦).

الإسلام والعولمة وما بعد الحداثة

نحن باعتبارنا علماء اجتماع نقبل بالطبع حقيقة أن المجتمعات التقليدية تعاني من مشاكل خطيرة أثناء مواجهتها لمشاكل وصعاب عصر ما بعد الحداثة ومعارفها للتغلب عليها وتحديدها. تشمل هذه المجتمعات التقليدية:

المجتمعات المسلمة والمجتمعات الهندوسية البوذية، بل وحتى المجتمعات المسيحية، وهو أمر طبيعي، حيث تؤكد الأدیان التقليدية على الهدوء والتوازن ولا تشجع على التغيير، بينما تشجع، ما بعد الحداثة، ثقافة مؤسسة على الشباب والتغيير والسلوك الاستهلاكي.

يتضح من هذا، أن هناك نقاشاً جوهرياً للصراع بينهما، بسبب هذه التقلبات الخاصة في الصراع، التلق والتهم، بين صفوف الناس التقليديين، في كل مكان من العالم.

أحد أوجه هذا التلق في المجتمعات الإسلامية/ يتجسد فيما يسمى استجابة الأصوليين الإسلاميين: فالتناس معنيين بشأن سرعة ونسبة التغيير والتأثير على الجيل القادم، كما غ أنهم تلقون على نحو عديم من تعرض ثقافتهم لخطر الفناء . على أسوأ الاحتمالات . أو أن هذه الثقافة التي جعلوها آلاف السنين، تتعرض للتغيير الآن . على أفضل الاحتمالات.

يركز كل المساهمين في هذا الكتاب إلى حد ما، على استجابة المسلمين نحو هذا التلق. من ناحية أخرى، البعض فقط من المساهمين في هذا الكتاب، هو الذي آمن الفحص في الأصولية، باعتبارها إحدى طرق الاستجابة. فعلى سبيل المثال، يدرس «فريد هاليداي» في (الفصل الخامس) ويتعمق في تأمل الأصولية المعاصرة في إيران وتونس، مناقشاً، أنه يمكن فهم هذه الأصوليات، ضمن سياقها التاريخي، وباستخدام الأدوات التقليدية للتحليل السياسي والاجتماعي، وعليه، فهو يتساءل عما إذا كان هناك بالفعل منهجاً ما بعد حداثي، ومن جدوى الحاجة الفعلية لمنهج ما بعد حداثي متميز للدراسة الإسلامية . كما ي طرح بجدية التساؤل عن مدى تطابق هذا المنهج وتلازمه في هذه الحالة، ويرغم ذلك، فهو يقر بأن سنورات التفسيرات، تعتبر فرصة مواتية وإرشادية وفعالة لدراسة ما

إن هذا بشيئة الحال، يزيد من صعوبة تحديد إلى أي مدى هذه التغييرات المزعومة المطابقة لما بعد الحداثة مستجيبة لتغيرات مستجيبة، وإذا ما كان يجب في هذه الحالة أن تفسح إلى شكل جديد في التحليل لما بعد حداثي.

لقد بدأت تطورات مفكرى ما بعد الحداثة. خلال الثمانينيات في السوسيولوجي والأدب والفنن المرئية، في خلق بيئة فكرية، تتميز على نحو متناقض مع الحديث وبالإضافة إلى ما ذكر من قبل، فقد كانت ملامحها ما يلي: تجاير الوسيط والسامي، الجاد والعاث، والتاريخي والمعاصر، التفكير البني، للأفكار التقليدية والنماذج الفكرية، مفهوم الواقعية الساحرة، الكلية فيما يتعلق بالدين، انغماس متعدد في المجتمع الاستهلاكي حتى وقتنا الحاضر.

لقد ساعد كل هذا على تحدى المنهج التقليدي في رؤية الدراسات الإسلامية بينما تعتبر نظرية ما بعد الحداثة، موجهة بالنسبة للجميع باستثناء مجموعة صغيرة من الفنانين والفكرين . وما بعد الحداثيين، الذين يرونها كمصطلح يهدف سلسلة من مشاريع عريضة لعلم الجمال^(٢١)، كشكل اجتماعي وسياسي وثقافي^(٢٢) إلا أنها تؤثر على الجميع ببرجات مختلفة بما فيهم المسلمين، وهو الأمر الذي يثير عددا من الأسئلة المشتتة تماماً كيف يمكن لرؤية ما بعد الحداثيين أن تؤثر على الدراسات الإسلامية؟

هل تبشر هذه الرؤية بإسلوب جديد في دراسة الإسلام؟ هل هذه التطورات لها تأثير على المسلمين أنفسهم؟ كيف استجاب المسلمون لما بعد الحداثة؟

وبالرغم من أن الاستغراق في التحليل الأورو- امريكي، اعاق إلى حد كبير عددا من الأسئلة، حول ماذا تعنى ما بعد الحداثة للمسلمين أو ما الذي تعنيه في أماكن أخرى من العالم^(٢٣) إلا أن هذه الإعاقة، لم تنفي أهمية الأسئلة حتى وقتنا الحاضر.

ي طرح هذا الكتاب والمساهمون فيه، بعض الملامح عن الكيفية التي مستهم بها ما بعد الحداثة وهو أمر لا مفر منه . بالإضافة إلى التمعن السؤال: فكيف ولماذا استجابوا لها بالشكل الذي فعلوه؟

يسميه بظاهرة الإحياء الإسلامي، لأن هذه السنوات، قد شهدت مرور أكثر من عقد على نجاح الثورة الإيرانية. كما شهدت مزيج العواطف والاتفعالات التي استمكنتها قضية وشدي وحرب الخليج الثانية. إن تلك الأحداث، بكلمات أخرى، تمهد الطريق لتعريفات جديدة لذات المسلم.

يأخذ هذا البحث عن الهوية والتميز في عالم متحول، شكل المطالبة بقيام دولة إسلامية، في بعض البلدان الإسلامية والنسبة للنظام السياسي القائم، يشير هذا الطلب كل أنواع الإشكاليات والصعوبات خاصة إذا كانت الدولة المعنية، بلد متعدد الأثنية، ويعتمد الديانة.

إن السبيل الذي تسلكه الدولة للالتصية في مواجهة هذا الطلب الحي يشرحه جودث ناجاتا في الفصل الرابع) مثال على محاولة تحقيق توازن على بين كثير من المصالح المتراصة بقدر المستطاع، أي مصالح الأحزاب الماليزية الإسلامية المختلفة، وجماعات المصالح السياسية للطوائف الأخرى، والمستثمرون الأجانب، وكما يشهد ناجاتا، فإن الهممة مشحونة بالتناقضات، وجاءت النتيجة، في شكل تسوية مشة تتميز بالسعي إلى التحدث تحت ما يسميه ناجاتا، د. عياضه الإصلاح الإسلامي، والذي يضع الإسلام، الحديث الذي تتبناه الدولة إلى جانب أكثر التمازج أصولية. أكثر من هذا، فإن هذه التسوية عرضة لاضطرابات كل من الميدان المحلي والعالمي.

يبرز إسهام أبو بكر باجادر (الفصل السادس) رؤية تحليلية هامة متممة وإضافية لتحليلات ناجاتا وهاليداي. فهو يشرح لمحة عن الحركات الإسلامية الجديدة من منظور إسلامي يوسع باجادر المجال الجغرافي والتاريخي لدراسة هاليداي عن الإسلام الأصولي، ويحدد أصل مصداقية الحركات الإسلامية الجديدة في العالم العربي، بالندفقات الثقافية المتبادلة بين الأمم الإسلامية المختلفة (٥٤). ففي وسائل الإعلام العالمية، أصبحت الأصولية مخترق لكلمة التعصب، وهي كلمة مستعمدة من أوروبا المسيحية، وأطلقت على الحركات الإسلامية السلفية، في الحقيقة، هذه الكلمة تخبرنا القليل ولا توضح، بل على العكس، هي كلمة مضللة ومربكة فبالنتيجة، كانت هناك حركات إسلامية في الفترة الحديثة، قبل أن

تسود هذه الكلمة (الأصولية)، لكن بما أننا علمنا عن تلك الحركات الإسلامية في القرن الماضي، في سياق المزايم الضالقة لوسائل الإعلام عن الإسلام السلفي، مثل السنوسية في شمال أفريقيا الهدي في السودان، (والأخوان) في سوات في شمال باكستان، فمن المهم على نحو خاص أن يسمع أيضاً صوت الأكاديميين الإسلاميين الذين قاموا بدراسة هذه الحركات.

تبدو المرأة المسلمة، على وجه خاص، متعشدة بين الأصولية الإسلامية والحداثة، وبين الحداثة وما بعد الحداثة (٥٥).

نظراً للمكانة الخاصة التي تحتلها المرأة في الإسلام، من ناحية، ونظراً للطريقة التي يتفعل بها الدين في القيم الاجتماعية المحلية (٥٦) من ناحية ثانية يشرح فصلاً وإيز دواسون (٧، ٨)، أن المرأة المسلمة، هي أكثر الفئات حساسية وتأثراً للتغيير الجذري والتأثير الخارجي، منذ لم يعد الباب الأمامي، والأسوار المركبة، تشكل حواجز فعالة أمام تلك القوى الخارجية. من ناحية ثانية أصبح لهذه المثرات الداعية خلف تلك الحواجز والمنشئة في أجهزة الفيديو كاسيت، تأثيراً أقوى من المثرات الخارجية. من زاوية أخرى/ يجب أن نكون حذرين، من تعميم تلك النتائج، كما تنبهنا وإيز، حيث أن الطبقة تصفي استجابة المرأة للعمليات العالمية، فعلى سبيل المثال يحتل العديد من النساء من النخبة الباكستانية مواقع طليعية في المجتمع، وتجمعن النساء الميسرات والمثقفات، على العكس، خبرت النساء اللغويات (التي قامت وإيز بإجراء بحث ميداني عنهن في مدينة لاهور للسورة بباكستان) وممارسن، بشكل حاد التناقضات التي تطرحها المتطلبات والاحتياجات المعاصرة، حيث تتجاوز احتياجات الشابات المتطلعات، إلى جانب الأفكار التقليدية المحافظة عن الاحترام والتي تتطلب أن تتبع المرأة في البيت، لكن يبدو أن تلك الأفكار التقليدية والمحافظة، مؤقنة، حيث تنتبأ النساء المحافظات (بالتنمهن)، بله، لن تلبس واحدة منهن الحجاب الإسلامي الكامل النورجي (البورج) في باكستان خلال عقد.

تبرز أهمية هذا التنقيب في ضوء وصف وإسنان لظاهرة إحياء الحجاب وسط صفوف النساء المسلمات اللاتي يعشن في بريطانيا

وفرنسا ومصر، كوسيلة، للتطلب على تحديات الحياة المعاصرة في تلك البلدان، وللتأكيد على الهوية الإسلامية، في ناحية ثانية^(٧٩).

هذا الاختلاف بين النساء اللاتي يستقطن كلاً من باريس ورواسان يؤكد على تعدد تكاليف الحجاب، على الأقل في حالة النساء اللاتي يترددن في بريطانيا، والنساء الجزائريات في فرنسا. كما يستدعي النقطة التي ذكرت مبركاً عن احتمالية الانفصال الثقافي بين الشخات الإسلامية من جهة، والمسلمين الذين يعيشون في أوطانهم من جهة ثانية.

نتذكر وإسوة، بالإضافة إلى ما سبق، أن ممارسة الحجاب، مع ذلك، قدفدت فعلاً مسيساً، الأمر الذي يعني حدوث تحولات، تعتمد على تفصيل المحلي مع العالمي في أي مكان وزمان خاصتين باختصار أن ديمومة ممارسة الحجاب لا تعتبر استمراراً عشوائياً للعادات والتقاليد، لكنها استجابة جدية بالدراسة، للطريقة التي يتغير بها العالم^(٨٠).

أخيراً، نلحظ وإسوة، من خلال النظر إلى ظاهرة الحجاب في سياق تلك الشروط السابقة السؤال التالي: هل تستطيع تجاوز الرؤية المستقطبة لكل من الكتاب الغربيين ذوي الاتجاه اليساري، الذين يعتبرون أن كل أنواع الحجاب هو نوع من القمع من ناحية، ومن ناحية ثانية، للمسلمين المدافعين عن الحجاب، والذين يعتبرونه نوعاً من التحرر؟

إن الغنى والتنوع في الأشكال الذي يثيرها مفهوم ما بعد الحداثة هو محور فعلى مارتن ستوكس وجوستاف ثابيس.

يشعر ستوكس (الفصل الثاني)، معتمداً على تحليل «أريبيس»، في تتبع مدى قدرة القوى السياسية والثقافية، العالمية والوطنية في أن تحفز على هذا الشكل الخاص من الثقافة الشعبية، وسط صفوف المهاجرين الأتراك الذين هم المرحّلين، فهو يقترح أن هذا الأمر، قد نتج عنه استخدام الجازات العالمية، مثل (الشرق - الغرب) باعتباره شكلاً من الممارسة الاجتماعية والكنائية كما أنه يتجسد بوضوح أكبر في علاقته بالرقص الشرقي والرقص الاجتماعي، كونه من الممارسة، كشكلان بوضوح خاص عن قراءات حركية للجالات الأخلاقية والنادية والندية والعالمية.

أما جوستاف ثابيس (الفصل الثالث)، ومع أنه لم يناقش الأمر بنسب الشروط التي نالها هارتن ستوكس، إلا أنه مهتم كذلك بتعيين حدود الجالات الأخلاقية والندية والعالمية، من خلال دراسة بعض السلوكيات التمثيلية ذات الطبيعة المختلفة. فهو يحاول مدى مركزية الدور الذي تلعبه الطقوس الشعبية في إحياء تكملة استشهاده الحسين في تروند، تركيز هذه الطقوس، على مسألة علمي، وهي استشهاد الحسين حفيد النبي، في معركة كربلاء، م. ٦٨٠.

يعد هذا الحدث أحد أهم الأحداث في التاريخ الإسلامي، حيث يجمع بالنسبة للمسلمين عامة الحاجة لمواجهة الظلم والاستبداد، أما بالنسبة لطائفة الشيعة، فمن الممكن وصله على أنه الحبل السرى الذي يربطهم بعاصمتهم ويحدد هويتهم، فهم يؤمنون أينما كانوا خاصة في إيران والهند وباكستان. انتقل هذا الطقس الديني من تروند عبر العالم إلى أماكن سياسية وثقافية مختلفة، حيث تأثر باللون والتهج المحلية لتلك الأماكن. فيسمى الآن هوسي، بدلاً من حسين أضلع مشاركة غير المسلمين في الطقس الحوسي، إلى جانب الشيعة مسهمة من المعاني، التي عمدت إلى تحويله (على الأقل بالنسبة لغير المسلمين المشاركين، إذا لم يكن للشيعة أنفسهم) من طقس ديني مقدس، يذكر المشاركين فيه، بالأحداث الفطرية في معركة كربلاء، إلى كرنفال مسلي فقد غدا الحوسي بالنسبة لغير المسلمين المشاركين أحد الاحتفالات السنوية ليس غير، وهكذا تحول إلى فرحة، وتبدلت رمزية الموت المتمثلة في اللون الأسود السائد وسط الشيعة بسبب تذكيرات كربلاء، إلى رمز أخرى نخلة (متمثلة في الألوان البهية للشاطئ الكاريبي)، كما أصبح يميز احتفال الحوسي الطبول والرقص، هكذا تجاوزت الرسائل المتناقضة والمتنافسة في ذلك الطقس الديني، وندرك الشيعة الترونديين، أن سيطرتهم على احتفال الحوسي، أصبحت ضئيلة وأن هيكله الأصلي، ومغزاه الأساسي، قد أصابه التحول، بسبب شعبيته الواسعة.

إذا ما كانت تسعى أهداف نظرية ما بعد الحداثة إلى التنوع الغني والاختلافية بالممارسات والأساليب المحلية وفهم تطور الهجين

يركز إسهاب ريتشارد أنطون (الفصل التاسع) على حيوات نوع من الرحالة المسلم ومفكراته قد تم تجاهله إلى حد كبير في الأدب وذلك عن طريق توثيق خبرات وإدراكات ثلاثة من المسلمين الأروبيين غابروا الشرق الأوسط سعياً وراء التعليم العالي في كل من بريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

يطرح ريتشارد أنطون في هذا السياق، أن الرغبة في التعليم العالي مازالت تحمل أبعاداً بنية هامة، حتى إذا كان السعي وراءها يتم في بلدان غير إسلامية، أو حتى عندما تواجه هذه الأبعاد الدينية بطرق من المعيشة تتناقض مع جوهرها الديني.

إن هذه التناقضات تولد استجابات مختلفة.

من ناحية ثانية، يقدم أنطون أهمية متسلسلة في المفاهيم مثل «الفتوى» و«الاتصال الإصطناعي» من أجل فهم وإدراك الطول التي يتوصل لها هؤلاء المسلمين المواجهة مآزق العيش في مجتمعات غير إسلامية. وهذا من ناحية، ومن ناحية ثانية من أجل فهم المآزق (الأقل حدداً) التي يواجهونها عند عودتهم للوطن.

يؤكد وصف أنطون، عن الكيفية التي ينظم بها المسلمون الماديون هويتهم ودينهم أثناء سعيهم وراء التعليم العالي عبر البحار خلفية مفيدة لفصل توماس جرهمول^(٩١).

حيث يطرح جرهمول الكيفية التي يطور (أو يخلق) بها المفكرون المسلمون، منظورهم الشخصي عن الإسلام من خلال كتاباتهم.

من زاوية مما، يمكن أن يكون المفكرون الذين يتحدث عنهم جرهمول هم طلبة أنطون بعد عشرة أعوام أو عشرين.

في كل الأحوال، تظل هناك مشاكل مشابهة عن كيفية اتباع أسلوب حياة إسلامي في بلد مسيحي لا تبنى فيه المؤسسات والروح العامة الاحتياجات الخاصة لممارسة الإسلام؟ من ناحية أخرى، يقر جرهمول، أن صعوبات المحافظة على هوية إسلامية بالنسبة للمفكرين والأكاديميين الإسلاميين / أكثر حدة، ذلك أن عليهم التعامل والاشتراك في المناقشات العلمية مع أقرانهم الغربيين، ذوي الديانة المسيحية.

الثقافي، فمن ثم، قد يرى البعض، أن نصلي ستوكس وثابيس، انشراح، لما يمكن أن يقدمه نموذج المفكرين لما بعد حداثة بين للدراسات الإسلامية لقد أثار كل من ستوكس وثابيس، أسئلة حول عولة الثقافة والثقافة للهجنة^(٩٢).

وقد تنازلت بيفينا وريث، هذه الفروض بإسهاب في الفصل (الحادي عشر)، حيث عرضت، كيف تم تنقيح مزاعم ومصادر وسائل الإعلام الغربية عن حرب الخليج الثانية، لتصبح صوراً وحكايات ذات مضمون محلي، يلائم المسلمين البريطانيين (أساساً الباكستانيين).

إن مجتمع المسلمين البريطاني، مجتمع قديم التكوين في بريطانيا وقد تجاوز طبيعته الحال، الصعوبات الأولى الناجمة من الاحتكاك مع ثقافة أخرى، فهذا المجتمع المسلم البريطاني، ذو قاعدة متينة جوهرها ثقافة محكمة ومعقدة، يغذيها رافدان: ينبع الأول من المنطقة التي يعيشون فيها الآن، وينبع الثاني من أوطانهم الإسلامية كما قد ساهم في تكوين العديد منهم منذ الولادة (نظم من المعاني للهجنة)^(٩٣).

إن الخطاب الذي يفتح مثل هذا المجتمع، هو الخطاب الذي يحدد موقع الأحداث ويرسمها، وفقاً لشروط الخبرات المحلية كما، أنه الخطاب الذي يسهم إسهاباً فعلياً في تقديم الحلول للمآزق التي يعاني منها هذا الشتات القديم.

أخيراً، لقد كان مصطلح «الخرفاء» الذي استخدمته ويريثوا لتعميد الطريقة التي تفسر بها الروايات المسلمون الأحداث في حرب الخليج لمشورة المسلمين مصطلحاً مناسباً^(٩٤)، ذلك أنه يتضمن جانباً مؤثولوجياً، جانباً منسجماً، وجانباً قصصياً أسطورياً.

يمكن تمييز عمليات مشابهة في إيجاد الوسائل، التي في شأنها تساعد على التغلب على عقبة الهوية الإسلامية من جهة وتعريف معنى الإسلام بوضوح تام، في سياقات ثقافية مختلفة من جهة ثانية، وإن كان ذلك بتسايلات مختلفة، وسط عناصر أخرى من الشتات الإسلامي.

الآن ويوجد المسلمون أنفسهم، مجبرين على الاشتباك مع هذه القضايا من أجل صياغة حلول ملائمة لهم. وفي الحقيقة، جاءت استجابة المسلمين سريعة، تتميز حتى الآن، بالقبض والانفعال كما رأينا في قضية رشدي.

إن الأمور التي كانت تعنى اللغة المنقطة، أصبحت محور نقاش للمسلمين في الأسواق، والقرى والمخيمات، باختصار، في تلك الأماكن التي يرتادها المسلمون العاديون، رجالاً ونساءً باختلاف مستوياتهم الاجتماعية.

ويبدو أن من بين كل تلك النتائج هناك نتيجة واحدة بارزة، هي الاستقطاب الأكثر وضوحاً في العالم الإسلامي، والذي بدوره خلق الانفصال بين الإسلام الراديكالي والغرب.

من ناحية أخرى أنتج عن عمليات العولمة، الاستجابة الشعبية للمسلمين تجاه العالم. هذه الاستجابة التي شكلتها وغذتها أماكن تجمع تتجسد في الأسواق الشعبية، تحتفل هذه الأماكن لاستجابة المسلمين إلى غضب الرجال الذين يرتادون هذه الأماكن وانفعالهم ويوجد هذا النوع من الاستجابة الانفعالية مكانه من خلال برامج التليفزيون، بحيث يرفض سيطرته ويهيمن على الاستجابات الأخرى الخاصة بالمسلمين الأكثر تماثلاً والأكثر ثقافة، وعلى رجال الدولة ونسائتها على السواء.

بناءً على ما سبق/ نحن نقترح، أن تحدث فهم الإسلام في عصر ما بعد الحداثة، يحتاج إلى كل قوى التحليل القديمة والحديثة، وأن كان ما بعد الاستشراق الذي اتهم إدوارد سعيد بانفعال شديد، أو مقابل - الاستشراق الذي ألح إليه أيضاً إدوارد سعيد ذا فائدة كبيرة، في هذا السياق، لأننا نمى موقفاً أكثر تعقيداً، تنوعاً هو ذلك الموقف التي تتطلب النظر إلى الامام، وصياغة طرق بالغة الدقة للتفكير في المجتمع الإسلامي.

وبينما كان العلماء الإسلاميون التقليديون، مثل العلامة إقبال، ومولاتا الخوويدي، يكتبون بالفارسية والأردية والعربية، فإن العلماء الإسلاميين المعاصرين مثل حسين ناصر وإسماعيل فاروق وعلى إشراف، يكتبون بالإنجليزية: الأمر الذي يطرح أعمالهم على جمهور أكثر تنوعاً ونقداً واختلافاً.

يركز جيرهولم، على اثنين من المفكرين الإسلاميين، وحيث أن أحدهما هو أكبر أحمد، فإن اهتمامات جيرهولم، قد شملت أيضاً المجموعة الحالية، الأمر الذي يرد عليه، ليشمل إسهامه أيضاً.

يطرح فصل جيرهولم، والكتاب ككل، كما نذكر، نقطة هامة، وهي أن هذه اللحظة، لحظة حاسمة بالنسبة للدراسات الإسلامية.

نحن ننفق في مستشرق الطرق، وحين الوقت لكي نشير إلى الملامح المختلفة في الصورة الكلية، أي أن نشير إلى موقعنا في الماضي وتنسأل عن الموقع الذي يستجبه له في المستقبل.

وبرغم أننا نتوجه إلى الجمهور الأكاديمي التقليدي، إلا أننا نأمل بروح العصر - في مخاطبة جمهور أكثر تنوعاً، يرفض هؤلاء الذين يهتمون بالإسلام والدراسات الإسلامية كالمصنفين والكتاب والمعالين بوسائل الإعلام إلى جانب الشخص العادي الذي يجمع عليه الآن، أن يرقى معرفته بكلمات مثل: (فتوى وجهاد وأبواب الله).

لقد هزت أحداث أخيرة مثل الثورة الإيرانية وقضية سلمان رشدي وحرب الخليج، والعالم الإسلامي، وأصابت بتحولات عديدة. إلا أن بعض تلك التحولات التي أصابت العالم الإسلامي كانت إفراراً لمخزونات أخرى ذات طبيعة خفية، حيث ينفذ العالم الخارجي الآن، إلى داخل أكثر البلاد الإسلامية حصانة، من خلال أجهزة التليفزيون، والتدوير كاسيت.

لقد أثرت عمليات العولمة على الثقافات التقليدية على نحو مثير، حيث أثارت العديد من القضايا التي لم يعد من الممكن تجاهلها بعد.

الهوامش:

3 - Wallerstein 1974'1984

4 - Robertran 1990: 26-7

5- Sea Appadurais 1990: 1-5

6- SeaHannery 19890: 204' Wallerstein 1990;Bayne 1990; warley 1990

7- Sea luhmann 1994

8- Cf. Robertran 1987: 24

9- Parkin 1993: 89-6)

10- Sea Featkrton 1990:10

hannery 1990: 237: إن هذا لا يهدف إلى إنكار وجود ثقافة عالمية، لأنها تتميز بأنها نظام متنوع أكثر منه شاملاً مستتب كما اقترح

Hannery 1989a: 208

12- Sea Appadurai 1990: 6

13- Cleeter 1993:3 - 4

14- Cf. Festhertone 1990: 8

15- Breckenridge and Appadurai 1989: I; ree abo Malkki 1992: 2

١٦ . لا يتفق الجميع على أنواع الناس، الذين يكونون «بناسيين» لا اعتبارهم لمثلين لعملية العولمة. وعليه، على سبيل المثال، بينما يعتبر كل من Hannary 1990: 241 لا يوافق على هذا حيث يرى أنه ضد أن السياح - مثل المثقفين والعمال المهاجرة. يحضرون أنفسهم في دائرة لوطاتهم الأصلية. فإن هذا يعوق أي ارتباط حيوي بنظم المعاني الأجنبية عنهم

Cerkal, Anbaun Werkner, this volume . ١٧

با لرغم من ضيق المساحة، من المهم الإشارة إلى أن ازاحة الثقافة من قاعدتها الإقليمية قد أعطى فرصة لنشوء عدد من الإشكاليات المنهجية والفاعمية بالنسبة لعلماء الاجتماع فيبدو أن عصر ما بعد الحداثة، قد أحيى مفهوم المجتمع الكبل القديم (تارين 1992 Kuper) ويتساءل Paine عن إذا كان باستطاعة ملاحظات المشاركين أن تتعامل مع المشاكل المتعددة الثقافة، لعالم مضغوط في القرن العشرين

Paine (1992:201-3)

18- Eickelman and Pircatari 1990: 5" Donnan and Werlenn 1991-9-10

19- Larh and Vrry 1987

٢٠ . لسوء الحظ مع ذلك لا نستطيع إلا أن نمر مرور الكرام على علماء الدين الذين يشكلون جزءاً من الشققات العالمي فقد أسس العديد من

الجماعات الدينية منذ زمن طويل، شبكات في كل من الغرب أو كبر العالم الإسلامي، كما أننا لا نستطيع مناقشة ظاهرة الإسلام العابرة والحركات العالمية مثل رابطة العالم الإسلامي، والمؤتمر الإسلامي الذي ساهم في تأسيس الأمة الإسلامية على قاعدة رسمية.

- Edward said 1978 . ٢١
- Fircher and Abedi 1990: 293 . ٢٢
- Antaun, Gerkalun , werlner, this volume . ٢٣
- Werlner (this Volum . ٢٤
- Mandel 1990, 163,166 . ٢٥
- Cf. Gorbner 1993. . ٢٦
- Hannery 1990: 249 . ٢٧
- See Antoun, this Volume . ٢٨
- Fircher and Abedi 1990: 299 . ٢٩
- Warton and Weirs Repectinely this Volume . ٣٠
- nagata, This volume . ٣١
- Appadurai 1990:11 . ٣٢
- Appadurai 1990: 11 . ٣٤
- cf. pircatori 1991: 12-13 . ٣٥
- Ahned 1991: 174 . ٣٦
- See Fircher and Abedi 1990: 389-400 . ٣٧
- ٣٩ منذ أن أصبح هذا المسلمان على نطاق أوسع، خارج الهند ساعد على ذلك على نسيان، أن دقات وسائل الإعلام العالمية ليست في نفس الاتجاه ودائماً السؤال ليس فقط حول إلى أي مدى يصل حديث الأطراف المحلي، لكن السؤال أيضاً عن إلى أي مدى مؤثر يستطيع كل طرف أن يؤثر على الآخر إن صناعة السينما الهندية التي تقدم إنتاجها إلى أجزاء عديدة من العالم الثالث مثل جيد علي السؤال الثاني (annery b لهذا يشير ستوكس في هذا الكتاب إلى تأثيره على تطور الثقافة الشعبية في تركيا.
- cf-said1981 . ٤٠
- Appadurai 1990:5 . ٤١
- Cf. Hannwry 1989 b:72 . ٤٢
- Uagh ree stauth and zubaida 1987 . ٤٣

See Featherhane 1991: 57-8	. ٤٤
See for example, Harvey 1989; Turner 1990 b	. ٤٥
see the summary of Kallner's (1988) critique of	. ٤٦
lyatard in Featherhane 199: 9)	
Feathrtane 1991: Bayne and Rathanri 1990:1)	. ٤٧
Zanala 1988 cited in Farden 1992:29	. ٤٨
Feathrtane 1991: 144' see alre Harvey 1989:43)	. ٤٩
On the difficulty of arriving at an adequate parioigton see turner 1990a.	. ٥٠
Bayne and Rattanri 1990:9	. ٥٢
Cf.Farden 1992:47	. ٥٣
cf. Reff 1987	. ٥٤
see Baykan 1990	. ٥٥
cf. Delaney 1991	. ٥٦
هذا ليس بالطبع المرة الوحيدة التي يدخل فيها الزى الإسلامي في صراع مع عملية محاولة تحويله إلى زى غربي، ومن أكثر الأقارب	. ٥٧
المعروفة الناتجة عن عملية التحديث هي بنطلونات (سراويل) الجنود التونسيين). (See Gellner 1981: 177)	
Cf. Baylan 1990: 136	. ٥٨
hannery 1987	. ٥٩
Hannery 1992:264	. ٦٠



يعتبر مجالاً التاريخ والأثار من أهم المجالات العلمية التي استخدمتها الصهيونية العالمية، ووظفتها لخدمة الأهداف والمصالح الصهيونية في العالم العربي الحديث والمعاصر. وقد كان من الطبيعي، بل ومن الضروري اللجوء إلى التاريخ والأثار للبحث عن الأدلة والبراهين التي تثبت الدعاوى الصهيونية حول ما يسمى بالحقوق التاريخية لليهود في أرض فلسطين. وفي معظم الأحوال لم يتمكن علماء التاريخ والأثار اليهود من الوصول إلى الأدلة التي يبحثون عنها لإثبات حقوق وهمية مزيفة، ولذلك اضطر هؤلاء العلماء إلى تزيف التاريخ، وتشويه صورته، بل وتغيير مسيرته، والتعديل من أحواله بالصورة التي يمكن معها تأصيل الوجود اليهودي في فلسطين لمصلحة الصهيونية المعاصرة.

ويمكن تقسيم الوسائل التي استخدمتها الصهيونية لتزيف التاريخ إلى وسيلتين: إحداهما مباشرة والثانية غير مباشرة. والوسيلة الأولى هي إحداث التغيير التاريخي بالقوة، ومن خلال إقرار سياسة الأمر الواقع، وفرضها على الأطراف المعادية فرضاً جبرياً من خلال القوة، وعدم الأخذ بمبادئ القانون الدولي، وأسس العلاقات بين الشعوب، والتي أقرتها المنظمات الدولية، ومن طريق المعاطلة والتسويق، وافتعال الأزمات الجديدة، والتعطيل المستمر للقوانين، وعدم الالتزام بالقوانين الدولية، ورفض الانضمام إلى المعاهدات التي تنظم العلاقات الدولية إلى آخر هذه الوسائل، التي أصبح الطرف الصهيوني خبيراً فيها، ويمارسها بإتقان خاصة مسألة افتعال الأزمات الجديدة التي تؤدي إلى إهمال الأزمات القديمة والتغطية عليها، والدخول في حرب جديدة لإقرار واقع، أو لتعطيل أي تغيير، أو لفرض

عصور في فوضى

فيلو سكي وتشويه التاريخ

أن أصبح تاريخ الشرق الأوسط الحديث وتاريخ الشرق القديم لعبة في يد خفيين العلماء ذوي الانتماءات الصهيونية، يشكلون التاريخ القديم للشرق الأدنى، ويعيدون تركيب أحداثه، ويعيدون من مسيرته وفق المصالح الحديثة.

والعمل الذي نقدمه الآن يدخل في إطار الأعمال التاريخية الصهيونية التي تهدف إلى إعادة تركيب التاريخ القديم وصياغة تفسير جديد لأحداثه. ولكنه يتفق على كل الأعمال الصهيونية التي أنتجت داخل هذا الإطار، فهو لم يتوقف عند حد إعادة تفسير التاريخ، ولكنه قلب الموازين التاريخية رأساً على عقب، وخرج علينا بتاريخ جديد للشرق القديم غير فيه من موازين القوى في التاريخ إلى قوى مستضعة، ورفع من شأن بعض الأقوام والجماعات الضعيفة، وجعلها مسيطرة بل ومحتكمة أحياناً في القوى الكبرى. ولم يتوقف الأمر عند حد تغيير أوضاع القوى السياسية والعسكرية، بل قلب الموازين الحضارية للمنطقة في التاريخ القديم؛ فقلل من شأن حضارات عظيمة، ونسب إلى أقوام ضعاف أعمالاً حضارية ليست من صنعهم. ومن الطبيعي أن تنال جماعة بني إسرائيل النصيب الأعظم من هذه التغييرات، فنسبت إليهم أعمال سياسية وحضارية عظيمة ترفع من شأنهم في التاريخ القديم على حساب شعوب أخرى، وتعطيهم مكانة لا يستحقونها، وتنسب إليهم الفضل في عدة أعمال عسكرية وحضارية لم يكونوا أهل لها، ولم تتوفر لهم الإمكانيات السياسية والحضارية لكي يقوموا بها.

ومؤلف هذا الكتاب «عصور في فوضى» عالم طبيعة يهودي روسي ولد في روسيا عام ١٨٩٥، ودرس في جامعة مسكوف في برلين وفيينا وأدنبرج. وإضافات

واقع جديد، وخلق مشكلات جديدة. وهذا الأسلوب لا يحتاج إلى برهان أو دليل أو مثال، فهو الأسلوب الأساسي في السياسة الصهيونية خلال القرن العشرين.

وقد تم من خلال هذا الأسلوب اغتصاب فلسطين بأكملها، وضم أراض عربية أخرى إليها خلال الحروب المتتالية. ولم تعد القضية هي فلسطين، إنما اتسعت لتشمل أراضى تنتمى إلى عدة دول عربية مجاورة لفلسطين، وازدياد المشكلة تعقيداً، وهو تعقيد مقصود من أجل فرض الأمر الواقع، وجعل الوصول إلى حل سياسى أمراً مستحيلاً، وفتح الباب للحروب المتواصلة، وهو جزء لا يتجزأ من السياسة الصهيونية في المنطقة.

وإلى جانب هذا الأسلوب المباشر في تغيير التاريخ من خلال العنف والقوة العسكرية. ومن خلال المراوغة السياسية والدبلوماسية، لجأت الصهيونية إلى وسيلة أخرى غير مباشرة، ولا تقل خطورة عن الأسلوب المباشر. وهذه الوسيلة تتلخص في إعادة تفسير التاريخ، ووضع النظريات التاريخية الجديدة التي يمكن معها إثبات دعوى الحقوق التاريخية، وتحقيق الشاغل التاريخي للوجود الصهيوني في فلسطين. وأكثر ما استخدمت هذه الوسيلة مع التاريخ القديم، وبذلك تكتمل عملية تغيير التاريخ بأكمله، فتغير مسيرة التاريخ الحديث بواسطة سياسة العنف، واستخدام القوة العسكرية، وسياسة المراوغة السياسية والدبلوماسية، وإقرار الأمر الواقع. كما يتم تغيير مسيرة التاريخ القديم بإعادة تفسيره، ووضع النظريات الجديدة فيه، وتزييف وثائقه، وتزوير مآلاته. وقد نجحت الصهيونية نجاحاً كبيراً في استخدام التاريخ والآثار من خلال حركة علمية دأبت، ونشاط علمي كبير في مجال التاريخ والآثار، إلى

الاستيطاني، ومن خلال إحياء اللغة العبرية، وهي الأهداف الأساسية للفكر الصهيوني التي التزم بها أبوه، كما أسهم هو شخصياً في العمل العلمي وله دور بارز بالاشتراك مع أينشتاين في قيام الجامعة العبرية بالقدس. وقد وظف معرفته العلمية لخدمة الأهداف الصهيونية فاتجه إلى كتابة التاريخ القديم مستخدماً نتائج علم الآثار ومكتشفاته، وموجهاً لها لخدمة الوجود اليهودي في فلسطين.

هذا الموقف الصهيوني لإسمائيل فيلكوفسكي يجبرنا على النظر إلى أعماله التاريخية على أنها أعمال علمية لا تتلزم بالموضوعية العلمية، إنما توجه النتائج العلمية لخدمة هدف واضح ومحدد، وهو التأسيس التاريخي للوجود اليهودي في فلسطين، ومؤازرة الجهود السياسية والعسكرية الصهيونية بالجهود العلمية عن طريق الاشتراك مشاركة فعلية في الحركة العلمية الصهيونية التي نشأت جنباً إلى جنب مع الحركة السياسية والعسكرية لتحقيق الأهداف الصهيونية، وتقديم السند العلمي لدعواها المزيفة، وتأييد هذه الدعوى الزائفة تاريخياً من خلال عمليات التزييف المستمرة للتاريخ القديم والحديث.

وتقوم نظرية فيلكوفسكي في التاريخ القديم على فرضين ضعيفين يقومان على أساس يتناقض مع طبيعة العمل العلمي هو التخمين أو الظن الذي يوضع ثم يبحث له عن أدلة تاريخية وأثرية تثبته. وهذا الأساس يجعل من نظريته نظرية لا تستحق مجرد المناقشة لأن أساسها غير علمي وقائم على التخمين والظن.

والافتراض الأول الذي يقوم عليه الكتاب هو أن هناك فجوة زمنية تصل إلى ستمائة عام أختلعت من التاريخ اليهودي وتكررت في تاريخ مصر. وأن هذه

فيلكوفسكي نشاط علمي كبير، لعل من أبرزه اشتراكه مع البرت أينشتاين في تحرير مجلة الجامعة العبرية بعنوان Scripta Universitatis والتي كانت الأساس العلمي لنمو الجامعة العبرية بالقدس. وقد هاجر إلى أمريكا عام ١٩٢٩، وعاش بها إلى أن مات في تمام ١٩٨٠. وهو من أسرة يهودية تعلم والده في المدارس التلمودية الروسية. وفي عام ١٩٣٧م قرر الأب الهجرة إلى فلسطين، وكرس كل حياته وثورته لفكرة إحياء الشعب اليهودي في أرض فلسطين، وهو الهدف الصهيوني العام، وقد ساهم في عملية إحياء اللغة العبرية وتطور اللغة العبرية الحديثة حيث نشر بالاشتراك مع كلاوثرز أعمالاً كبيرة في فقه اللغة العبرية، وفي الأعمال العلمية اليهودية، وذلك من خلال المجلة التي أنشأها لهذا الهدف وعرفت باسم Scripta Universitatis والتي ساهم فيها عدد كبير من العلماء بالقدس، ومن أنشطته الصهيونية الأخرى الهامة تنظيم العمل الجماعي في المستوطنات؛ حيث أسس مستوطنة رجماء Rehama والتي تعتبر اليوم أكبر مشروع زراعي استيطاني في شمال النقب.

وقد سار الابن على طريق الأب في تكريس نفسه وفكره للعمل الصهيوني. فقد وظف علمه ومعرفته لقضية تاصيل الوجود اليهودي في أرض فلسطين، وحاول إثبات ذلك من خلال العمل التاريخي رغم أنه عالم طبيعة، واستعاد كثيراً من الأعمال الأثرية التي اكتشفت خلال هذا القرن محاولاً تفسير الاكتشافات الكبرى لصالح قضاياء الصهيونية.

ويوضح من السيرة الذاتية للمؤلف أنه تربي في أحضان الفكر الصهيوني، وشارك في عملية إحياء الوجود اليهودي في فلسطين من خلال العمل

العلمية المتعلقة التي أعطاها المؤلف لكثير من الأحداث والوثائق الخاصة بالتاريخ القديم. وهي نظرية لا تتفق مع طبيعة تخصص **فيلوكوفسكى** وهو تخصص علمى دقيق لا يعترف بالافتراضات، فضلاً عن إقحام نفسه فى مجال التاريخ، وهو مجال علمى له منهجه وأصوله. وليس الأمر بغريب على المفكرين اليهود الذين أساءوا استخدام التاريخ لإثبات نظريات تفيدهم فى تحقيق مصالح قومية أو شخصية، وتذكرنا هذه المحاولة من جانب **فيلوكوفسكى** بمحاولة عالم يهودى كبير آخر هو **سيجموند فرويد** الذى اقتحم مجال علم التاريخ لكى يثبت نظريته فى علم النفس، فشوه أحداث التاريخ القديم وفسرها تفسيراً يتشابه مع دراسات **فيلوكوفسكى** فى أنها اتخذت من تاريخ مصر وبنى إسرائيل مجالاً لافتراضاتها، كما أنها قامت على أسس غير علمية، وعلى مجرد الافتراض والظن، وهو أمر غريب لأنه يقع من عالين متخصصين فى مجالين علميين هامين هما مجال الطبيعة وعلم النفس، ولكنه الهوى القومى والشخصى الذى يؤدى بالعالم إلى التنازل المهين عن موضوعيته وأسس علمه ومبادئه، لكى يثبت هدفاً غير علمى بسبب انتمائه القومية أو طموحاته الشخصية أو غر ذلك من الأهداف غير العلمية.

وعلى أساس من هذين الفرضيين أسس **فيلوكوفسكى** نظريته فى إعادة بناء التاريخ القديم، فقلب أحداث الفترة التاريخية الممتدة من زمن الخروج إلى الغزو الإسكندرى للشرق الأدنى رأساً على عقب، وهي فترة تسمى ما يقرب من اثني عشر قرناً من تاريخ الشرق الأدنى القديم، ظل يقلب فيها فى شئون الكون والطبيعة بحثاً عن كوارث طبيعية وزلازل وهزات أرضية أدت إلى تغيير تاريخ العالم القديم، وأثرت سلبياً على التطور

القرن الستة لا حساب لها فى التاريخ القديم، ويترتب على حذفها أو صياغتها أو سقوطها إعادة ترتيب أحداث التاريخ القديم، وأن هناك خطأ فى التاريخ المصرى القديم أدى إلى إعادة أحداث ستمائة سنة مرة أخرى، وأن هذا الخطأ له تأثيره السلبى الكبير على عملية التأريخ لكل شعوب الشرق الأدنى القديم وعلى كل الكتابات التاريخية التى اعتمدت نظام التأريخ المصرى، واعتبرته الأساس فى الكتابة التاريخية، بما يعنى أن كل تاريخ الشرق الأدنى القديم قد كتب خطأ، وأن هذه الفجوة التاريخية جعلت كل التاريخ القديم بأحداثه وشخصه مشكوكاً فيه حسب رأى المؤلف، وأصبح واجباً إعادة كتابة التاريخ القديم، أو إعادة تركيبه على أساس جديد، يعطى اعتباراً لهذه القرن الستة المفقودة، ولا تعتمد على التاريخ المصرى الذى أصبح فاسداً، وغير صالح من وجهة نظر المؤلف.

أما الافتراض الثانى الذى يعتمد عليه **فيلوكوفسكى** فهو النظر إلى بعض الأحداث التاريخية الكبرى فى التاريخ القديم على أنها ليست نتيجة تفاعل لأسباب تاريخية إنسانية أدت إلى وقوعها، وإلى حدوث نتائجها على الشكل الذى اتفق عليه المؤرخون، ولكنها وقعت بفعل الطبيعة، فهي نتيجة لكوارث طبيعية وتغييرات كونية أدت إلى حدوث ما حدث. وهو كعالم يستخدم إمكاناته العلمية فى مجال علم الطبيعة لإثبات هذا الافتراض، وليحكم فى النهاية حكماً طبيعياً على بعض أحداث التاريخ القديم.

واستناداً إلى هذين الفرضيين كون **فيلوكوفسكى** نظريته فى تاريخ الشرق الأدنى القديم. وهذه نظرية وأمية وضعيفة ومفتعلة رغم الإطار العلمى الذى وضعت داخله، ورغم المناقشات العلمية الطويلة والتفسيرات

المقدسة، كما أن الضربات العشر لا تمثل معجزات لموسى عليه السلام، إنما هي أحداث طبيعية سنوية مرتبطة بظاهرة جغرافية مناخية هي ظاهرة الخماسين. وهذا التفسير الطبيعي لأحداث الخروج مدمر للحقائق الدينية التي رسخت في أذهان المؤرخين والمفسرين وعلماء الدين عبر قرون من التاريخ الديني للإنسانية. والتي أيدتها الكتب المقدسة، كما أيدتها أيضاً بعض الشواهد التاريخية والأثرية. ويشير هذا الاعتقاد للمؤلف إلى أن حقائق الدين لا تمثل أهمية خاصة عنده، وهو في سبيل تأكيد نزعة قومية لا تهتم إن أدى هذا إلى تدمير قاعدة إيمانية وحقيقية يؤمن بها ملايين من البشر من أصحاب الديانات التوحيدية، وواضح من هذا التفسير الطبيعي أن اتجاه **فيلكوفسكى** اتجاه غير ديني، وأن صهيونيته ليست صهيونية علمانية قومية، غير ملتزمة بالهين اليهودي وتعليمه ومروياته التراثية. هذا فضلاً عن حقيقة إخضاع الدين عند **فيلكوفسكى** للعلم الطبيعي، فهو يسعى من خلال مؤلفاته إلى الاعتماد على علم الطبيعة في تفسير ما ورد في الكتابات المقدسة والوثائق التاريخية والأثار القديمة من أخبار تاريخية ودينية.

والخطورة في هذا المنهج تتضح في جعل العلم حكماً على الدين والتاريخ، وما لا يقره العلم فهو غير مقبول أو مشكوك فيه على الأقل. الأمر الثاني هو ضرورة أن يقوم العمل العلمي هنا على ظن أو افتراض معين. يحاول عالم الطبيعة أن يثبت، إذ لا توجد حقائق ثابتة أو مادة علمية حقيقية يستند إليها العالم في بحثه؛ فالتاريخ والدين يمد الإنسان باراء أو اعتقادات نظرية يؤمن بها الإنسان، وإثباتها علمياً معناه إخضاعها لمنهج البحث العلمي ومنطقه، والذي يؤدي في حالة فشل هذا الإثبات إلى التشكيك في قيمة الاعتقاد. والمسألة لا تعنى

البطل، للعالم الطبيعي، ويجمع المادة العلمية من البيولوجيا وعصور ما قبل التاريخ لكي يثبت ما ورد من أخبار في المادة التاريخية والأدبية التي تشير إلى كوارث كونية، ويحقق ما يهدف إليه من التشكيك في المعلومات التاريخية الراسخة في أذهان المؤرخين عن أحداث التاريخ القديم، ويوجههم إلى إعادة دراسة هذه الأحداث في ضوء التاريخ الطبيعي.

ومن أول النتائج التي خرج بها **فيلكوفسكى** أن حادثة خروج بني إسرائيل من مصر حادثة طبيعية وقعت بفعل حادثة طبيعية وقعت بفعل حادث طبيعي كونى، أو كارثة طبيعية، أو ثورة في الطبيعة، أو نتيجة لبركان. ولتحديد زمن الخروج من مصر لابد من البحث عن سجل لكارثة طبيعية وقعت في العالم القديم. ويدعى المؤلف أنه حصل على هذا السجل في بركة إربور التي أمال في شرح تفاصيلها وتطويعها للنظريات التي افترضتها ووضعها. والخروج من وجهة نظره هو نتيجة لكارثة طبيعية كبيرة لها آثارها الضخمة، والتي تم نقل أخبارها من جيل إلى جيل، وورد ذكرها في الكتب المقدسة دون ذكر لأسبابها الطبيعية. ويؤكد **فيلكوفسكى** أن الضربات العشر التي أصيبت بها مصر هي أيضاً كوارث طبيعية معتادة تعود عليها المصريون في فترة الخماسين، وهي رياح سنوية شديدة تؤدي إلى تغييرات طبيعية، تؤدي بدورها إلى سلسلة من الكوارث السنوية التي تحدثها هذه الرياح الشديدة.

وهذا التفسير الطبيعي لحادثة خروج بني إسرائيل، وللاحداث المعجزة التي وقعت في الطبيعة، والتي عرفت اصطلاحاً بالضربات العشر، يخرج بهذه الأمور من دائرة الدين إلى دائرة الطبيعة. فالخروج لا يمثل معجزة إلهية كما هو معروف في الديانات التوحيدية وفي الكتب

غزو الهكسوس بعد خروج بني إسرائيل من مصر ربما بأسابيع أو أيام زمن كارثة طبيعية عظيمة. وأن الشعب الذي غزا مصر لم يكن من بني إسرائيل أو الخابيرو الذين ذكرتهم بعض المصادر. وأن الهكسوس هم العمالة، محددًا هويتهم بأنهم عرب من شبه الجزيرة العربية. احتلوا كل الشاطئ الشرقي للبحر الأحمر، وفرضوا سيادتهم على العديد من الأقوام، وأن مدينة أواريس التي اتخذها الهكسوس عاصمة لهم ليست في شمال مصر كما حددتها المصادر، ولكنها في شبه جزيرة سيناء، وهي مدينة للعمالة. ويعتقد المؤلف أنها مدينة العريش ملاحظًا التقارب اللفظي بين أواريس والعريش. ولا تتوقف نظرية **فيلوكوفسكى** عن الهكسوس عند هذا الحد، بل يتجاوز ذلك إلى فكرة جديدة أشد خطورة ودناء، وهي أن شاول مؤسس الملكية في بني إسرائيل، وأول ملك فيهم هو محرر مصر وبني إسرائيل بالطبع من الهكسوس، وأن هذا الطرد للهكسوس تم عام ١٥٨٠ ق.م. وتكتمل النظرية عند **فيلوكوفسكى** باعتبار العمالة أول من اظهروا المعاداة للسامية، وهو مصطلح حديث يستخدمه المؤلف للتعبير عن كراهية الشعوب القديمة لليهود، وأن العمالة هم المسؤولون عن بداية «العداء للسامية»؛ فقد عانى اليهود من كراهية الشعوب. وخاصة المصريين. للهكسوس، وهي فكرة غير مفهومة وغير منطقية، إذ كيف يكره المصريون اليهود، وهم الذين خلّصوهم وحرروهم من الهكسوس وفقًا للتركيبة التي وضعها **فيلوكوفسكى**، ويرى المؤلف أن تاريخ الشرق الأدنى القديم خلال فترة الهكسوس تحتاج إلى إعادة كتابة بعد اكتشافه أن الهكسوس هم العمالة العرب، كما أن تحديده لعام ١٥٨٠ ق.م لطرده الهكسوس يسير على خطئه التاريخي التي وضعها على أساس وجود فجوة زمنية تقرب من

بالضرورة أن الدين ضد العلم، لكن لا يجب إخضاع الدين للعلم كما حاول **فيلوكوفسكى** وغيره من العلماء الذين انتهت محاولاتهم إلى التشكيك في حقيقة الدين وقيمتهم، كما أخضعوا العلم ذاته لمنطق الظن والتخمين. والمقصود هنا العلم التجريبي بكل مجالاته. وقد اتضح الاعتماد على الظن والتخمين وضوحًا بارزًا في نظرية **فيلوكوفسكى**، الذي كثيرًا ما أعلن في كتابه أن نظريته سيثبتها كشف أثرى مستقبلي، وأنه في انتظار اكتشاف نصوص مزبوجة اللغة: عبرية حديثة، مصرية يونانية، إلى غير ذلك من الافتراضات والأمال التي لن تتحقق بطبيعة الحال.

وبقية الأفكار التي تدور حول الخروج، فيها خروج على ما هو مألوف من أخبار تاريخية عن الحادثة في الكتب المقدسة. فالخروج كحادثة طبيعية كونية تتكرر كل عام. وبالتالي فخروج بني إسرائيل حدث على دفعات تتفق وتكرر الأحداث الطبيعية من ناحية، وعدم الأخذ بالفكرة الدينية القديمة على أساس أن خروج بني إسرائيل تم بواسطة معجزة إلهية هي معجزة انشقاق البحر.

وبالإضافة إلى هذا التفسير الطبيعي لحادثة خروج بني إسرائيل من مصر أقحم **فيلوكوفسكى** نفسه في عدة قضايا تاريخية محاولاً دهم الصورة التاريخية التقليدية التي نشأت حولها، وإعادة بناء هذه الصورة في شكل جديد، يختلف تمامًا عن الصورة المحفورة في ذهن المؤرخين، والتي تؤيدها المصادر التاريخية والأثرية.

ومن بين المسائل التاريخية الهامة التي تعرض لها المؤلف مسألة تحديد هوية الهكسوس الذين غزوا مصر، وأقاموا لهم دولة حكمت لفترة من الزمن من عاصمة تدعى أواريس في شمال مصر. فقد حدد **فيلوكوفسكى**

العربي بأن بلقيس ملكة الجنوب عربية من جنوب شبه الجزيرة العربية، ويرى أن الادعاء الحبشي بأنها حبشية أكثر صواباً من الرأي العربي ولكنه رأى خاطئاً أيضاً من وجهة نظره. أما رأيه العلمي فهو أن ملكة سبأ مصرية هي حتشبسوت. ويبنى هذا الادعاء على عدة أسس من أهمها أن حتشبسوت كانت ملكة مصر والحبشة أخذاً برأى المؤرخ اليهودي جوزيفوس. وأن هناك تشابهاً واضحاً بين اسم ملكة سبأ، وهو ماكيدا الوارد في المصادر الحبشية، ولقب الملكة حتشبسوت ماكيرا الذي يحتوي على اسم الإله المصري القديم رع. كما أن حتشبسوت تصور دائماً في الآثار المصرية القديمة مع طائر، وهذا يوافق قصة الهدهد الواردة في قصص الهجاء والتي يعتقد فيلوكوفسكي أنها انتقلت إلى التراث العربي، وظهرت في القرآن الكريم، وأن أرض بونت الوارد ذكرها في قصة ملكة سبأ ليست الصومال، أو أي مكان في جنوب شبه الجزيرة، ولكنه فينيقيا، وأن الأرض المقدسة الوارد ذكرها في آثار حتشبسوت هي فلسطين، وأن معبد الملكة حتشبسوت به آثار فنية أجنبية كثيرة منقولة، حسب رأى المؤلف، من معبد سليمان، فهو تقليد لهذا المعبد، ليس فقط في النواحي الفنية ولكن في النواحي الدينية أيضاً؛ حيث برزت عدة عناصر لم تكن موجودة من قبل، منها طقوس جديدة لم تكن تمارس من قبل، واستحداثات وظيفية الكاهن الأعظم، وهي جديدة على حسب رأى فيلوكوفسكي، وبأخذة من الطقوس والوظائف الدينية المعروفة في هيكل سليمان، فمواصفات الهيكل كما وردت في العهد القديم تتشابه ومقتنيات معبد الكرك، وقد جلبت حتشبسوت بعضاً منها في شكل هدايا، كما أن بعضها ورد ضمن أسلاب تحتمس الثالث، وأن محتويات المعبد واحدة في مصادر العهد القديم والمصادر المصرية القديمة، هذا

سنة قرون، بينما المعروف تاريخياً أن حكم شاول لبني إسرائيل حدث في القرن التاسع قبل الميلاد. ولأن فترة الهكسوس عنده تقع بين عصرى الدولة الوسطى والحديثة، فمخرج بني إسرائيل من مصر ثم عنده في نهاية عصر الدولة الوسطى وليس خلال عصر الدولة الحديثة كما هو معروف تاريخياً. ويلاحظ أن كل هذه التعديلات التاريخية تمت داخل إطار فكرة الفجوة الزمنية التي أقام عليها إعادة بناء تاريخ الشرق الأدنى القديم.

ومن المسائل التاريخية الهامة التي عالجها فيلوكوفسكي وفقاً لنظريته مسألة ملكة سبأ الواردة في الكتب المقدسة في الديانات التوحيدية. فاستناداً إلى فكرة اختفاء ستة قرون من تاريخ اليهود وتكرار ستة قرون في تاريخ مصر، اخترع فيلوكوفسكي فكرة تاريخية جديدة مثيرة للاستغراب والدعشة وخارجة على حدود المؤلف في الدراسات التاريخية الخاصة بفكرة حكم سليمان، وبشخصية ملكة سبأ في المصادر الدينية والتاريخية. فهو يضع فترة حكم داود وسليمان في القرن السادس عشر قبل الميلاد، وليس في القرن العاشر قبل الميلاد حسب المعروف تاريخياً، وفي ظل هذا التعديل التاريخي يضع أحداث ملكة سبأ وزيارتها لسليمان عليه السلام خلال القرن السادس عشر قبل الميلاد. أما عن تحديد شخصية ملكة سبأ فهي عنده ليست عربية جنوبية من سبأ وليست حبشية ولكنها مصرية.

وهو يرى أن ملكة سبأ ليست سوى حتشبسوت الملكة المصرية المشهورة، فهو يجعلها معاصرة لسليمان وملكة سبأ، وأتت بزيارة من طيبة عاصمة مصر في الجنوب إلى اورشليم عاصمة سليمان عن طريق الادعاء

انهزم ولم ينتصر في شمش ادم رغم أن الوثائق المصرية تتحدث عن انتصاره وتمجده.

وللمؤلف أيضاً عدة آراء أخرى حول وثائق العالم القديم، فهو يشك في تاريخ رسائل تل العمارنة ونقوش رأس شعرا ونقش ميشع المبابي ووثائق مصر القديمة ووثائق بلاد النهرين، ويعطي تواريخ جديدة لهذه الوثائق والرسائل تتناسب مع نظريته. وينطبق هذا الوضع على الملك والحكام في العالم القديم، فهو يعيد ترتيب أزمنتهم، ويضعهم في عصور تتناسب نظريته الخاصة بالقرون الستة المفقودة. هذا فضلاً عن إعادة ترتيب ملوك يهوذا وإسرائيل الشمالية حتى تتناسب مع هذه الأوضاع الجديدة، وهو أمر اضطره إلى إدخال تغييرات على المادة التاريخية الواردة في الأسفار التاريخية بالعهد القديم، مرجحاً النقد إلى علماء التوراة الذين وضعوا تواريخ متأخرة لنصوص التوراة والأسفار التاريخية، والذين ردوا كثيراً من نصوص العهد القديم إلى مؤثرات ومصادر أجنبية.

والى جانب الدعوى التاريخية لـ **فيلوكوسكي** هناك بعض الدعوى الحضارية، منها أولاً أن هناك عصوراً حضارية وضعت في غير زمانها وفقاً لنظرية القرون الستة المفقودة ووفقاً لنظرية خطأ نظام التاريخ المصري الذي اعتمد عليه مورخو الشرق الأدنى القديم في الماضي والحاضر. كما يدعي المؤلف أيضاً أن هناك حضارات نسبت إلى غير شعوبها، وحضارات لم يكن لها وجود أصلاً كالحضارة الحورية، وموضوعات فنية نسبت إلى غير قرونها. فالفوضى من وجهة نظر **فيلوكوسكي** فوضى تاريخية حضارية في نفس الوقت. فالأخطاء التي وقع فيها المؤرخون نتجت عنها أخطاء حضارية تخص التاريخ الحضاري والنظريات الحضارية للشرق الأدنى القديم.

فضلاً عن بعض المواصفات الفنية الخاصة بالعهد، ومن بينها صور النباتات والحيوانات والأشخاص.

كل هذه الأدلة يسوقها **فيلوكوسكي** لإثبات أن الملكة التي زارت سليمان هي حتشبسوت ملكة مصر والعشبة وليست ملكة الجنوب مأكيدا أو بلقيس في المصادر العربية. وهي جميعاً أدلة يستمدعها المؤلف من خلال منهج خاص يخضع فيه المادة العلمية المتاحة والوثائق لعملية قسرية تعتمد في المقام الأول على بعض المقابلات اللغوية، وبعض الأمور أو العناصر التي يمكن أن تتوفر في بعض مصادر التاريخ القديم أو الآثار، دون أن يكون التشابه فيها دليلاً على المعاصرة أو التأثير المباشر. ولكن المؤلف في كتابه كيف المادة العلمية حسب هواه الشخصى لإثبات نظرية شخصيه لم يزيده فيها أحد من أساطين علماء المصريات أو علماء العهد القديم. وهو ينتقى أفكاراً وعناصر مؤيدة لنظريته دون أن يكون بينها رابط تاريخي أو فكري؛ فنظريته قائمة على أساس من عملية حسابية تقول بضياع ستة قرون من التاريخ الإسرائيلي القديم، وهو يعيد حسابات التاريخ القديم ليعوض تاريخ بني إسرائيل هذه القرون الستة المفقودة حسب اعتقاده، ولهذا نجده يعيد تركيب الأحداث، ويؤخر ويقدم في ملوك وحكام العصور المختلفة حتى تتفق الأمور مع نظرية القرون المفقودة.

ومن النتائج التاريخية الغربية التي توصل إليها المؤلف أن تاريخ كريت واليونان تاريخ غير صحيح، لأنه اتبع نظام التاريخ المصري، الذي أثبت المؤلف. كما يزعم أنه مبنى على أساس خاطئ، ومن نتائجه أيضاً أنه لا يوجد شعب باسم الشعب الحوري ولا توجد لغة حورية. كما أنه يزعم أن تاريخ رأس شعرا (أوجاريت) قد وضع ليتفق مع تاريخ مصر القديم، وأن المصحف الثاني قد

الزراعية التي اندمجوا فيها بعد خروجهم من مصر. ويتضح هذا التأثير الكنعاني الشامل على حياة بني إسرائيل في عصور أنبياء بني إسرائيل. فالمسألة الكنعانية تعمن أبرز المسائل التي أهتم بها الأنبياء في رسالتهم إلى بني إسرائيل وفي الحركات الدينية الإصلاحية التي قاموا بها لإصلاح بني إسرائيل دينياً وحضارياً. ويعتبر التأثير الكنعاني تأثيراً متواصلاً في تاريخ بني إسرائيل منذ استقر الإسرائيليون في فلسطين في الفترة السابقة على عصر يعقوب عليه السلام. وفي الفترة اللاحقة للخروج من مصر.

هذا التأثير الكنعاني الشامل يتجاهله المؤلف تجاهلاً تاماً ويدعي أن الإسرائيليين هم الذين أثروا دينياً وحضارياً في الكنعانيين، رغم أن التوراة والأسفار التاريخية وكتب الأنبياء جميعها تشير إلى كون الثقافة الكنعانية إحدى القضايا الهامة للعهد القديم، بل تكاد تكون الموضوع الرئيسي والمشارك في كل هذه الكتابات. ويبدو أن المؤلف رغم يهوديته لا يعترف بالعهد القديم ولا يقر بما ورد فيه، كما أنه يرفض كل آراء علماء التاريخ والحضارة المتخصصين في الشرق القديم، وكثير منهم يهود أقروا بالتأثير الكنعاني وناقشوه في العديد من كتاباتهم.

القول بالتأثير الإسرائيلي ورفض التأثير الكنعاني هو خطوة اتخذها المؤلف لكي ينتقل إلى دعواه الكبرى وهي القول بالتأثير الحضاري الإسرائيلي على كل شعوب الشرق الأدنى القديم خاصة مصر. والحقيقة المعروفة أن الإسرائيليين القدامى لم يمارسوا أدنى تأثير على شعوب الشرق الأدنى القديم لعدة أسباب من بينها أن الشتات كظاهرة سائدة في تاريخ بني إسرائيل لم تمكنهم من الاستقرار المؤدى إلى تكوين حضارة ذات

ومن أهم الموضوعات الحضارية التي يثيرها الكاتب، والرتبط أصلاً بهدف كتابة تغيير الوضع التاريخي لبني إسرائيل في التاريخ القديم. وذلك بإعطاء الإسرائيليين القدامى دوراً حضارياً أكبر مما نسب إليه علماء التاريخ والحضارة ويتفق هذا مع الهدف الأساسي للكتاب وهو الإغلاء من شأن إسرائيل تاريخياً وحضارياً على حساب عدد من شعوب الشرق الأدنى القديم. ولصالح عملية التاصيل التاريخي والحضاري التي يتبناها المؤلف. وقلب من أجل تحقيقها كل الموازين والمعايير التاريخية والحضارية، والتي تعاملت مع بني إسرائيل على قدر إمكاناتهم التاريخية والحضارية في التاريخ القديم.

والمؤلف يعظم من شأن بني إسرائيل حضارياً، كما يرفع من شأنهم تاريخياً. وقد فعل هذا من خلال عدة أمور من أهمها نسبة المنجزات الحضارية الكنعانية إلى بني إسرائيل، وإعطاء بني إسرائيل دوراً كبيراً في مسألة التأثير الحضاري على شعوب الشرق الأدنى القديم خاصة مصر.

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى، فمن المعروف أن الكنعانيين هم السكان الأصليون لفلسطين في التاريخ القديم وقبل خروج بني إسرائيل من مصر ونزولهم إلى فلسطين المعروفة في التوراة بأرض كنعان من مصر والحضارة التي نشأت في هذه المنطقة نسبها المؤرخون وعلماء الحضارة إلى الشعب الكنعاني ومعروف أيضاً أن المملكة التي أسسها شاول ودود وسليمان قامت على أرض كنعانية. وقد أثر الكنعانيون دينياً وحضارياً تأثيراً كبيراً على بني إسرائيل، ووقع الإسرائيليون في عبادة الآلهة الكنعانية. كما أخذوا بطرق الكنعانيين وعباداتهم وأساليب حياتهم وحضارتهم

الوثنية القديمة. وهكذا بدلاً من القيام بنشر التوحيد وقعوا تحت التأثير الوثني، فاصيب التوحيد في بني إسرائيل بنكسة ارتدت به إلى عصور الوثنية، ودخلت في التوحيد عناصر وثنية من عدة ديانات ووثنيات قديمة. وبهذا الوضع لم يكن للإسرائيليين القدامي فضل ديني أو حضاري على الشعوب المحيطة بهم أو التي عاشوا بينها في أوقات شتاتهم.

وبالتأكيد لم تنجح محاولة فيلوكوفسكي في تغيير الأوضاع والمعلومات المعروفة عن الشرق الأدنى القديم تاريخياً وحضارياً رغم اجتهاده الكبير في صبغ نظريته وأفكاره بالصبغة العلمية التي يمكن أن يخدع بها البعض. فالآراء التي يقدمها المؤلف في عمله اتخذت شكلاً علمياً مضاداً. فهو يجتهد في تقديم الأدلة التاريخية والأثرية استخداماً سيئاً من أجل إثبات نظرية غير علمية، تحمل في طياتها أهدافاً غير علمية.

وهذا فيلوكوفسكي الواضح في أعماله تأصيل الوجود الإسرائيلي في فلسطين حديثاً من خلال إعادة بناء التاريخ القديم للشرق الأدنى القديم، وإبراز التاريخ الإسرائيلي وتضمينه الدور الإسرائيلي القديم في تاريخ الشرق حتى تظهر إسرائيل ليس فقط كقوة حديثة في الشرق الأوسط، ولكن تأصيل هذه القوة بإظهارها كقوة سياسية وحضارية قديمة في منطقة الشرق الأدنى القديم. ونظريته ليست إلا واحدة من عدة نظريات قدمها مفكرون صهيانية من أجل إثبات دعوى الحقوق التاريخية والدينية التي يرفعها الصهاينة في التاريخ الحديث، والتي وظفوا لها كل الإمكانيات والطاقت العلمية الحديثة، بهدف إعادة كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم، وإعادة تفسير أحداثه، وتقديم مفهوم جديد للشرق القديم يسمح بإعطاء دور أكبر للإسرائيليين القدامي في التاريخ السياسي والحضاري

تأثير، كما أن الشتات جعلهم يفقون دائماً تحت تأثير حضارات وثقافات الشعوب التي عاشوا بينها إلى حد الاندماج فيها في كثير من الأحيان أو العزلة داخلها، وكلتا الحالتين لا تولدان حضارة أو ثقافة ينتظر منها أن تكون ذات تأثير على غيرها. وهكذا عاش الإسرائيليون حضارياً عالة على شعوب الشرق الأدنى القديم. والفترة التي يعتمد عليها المؤلف اعتماداً كبيراً في دعم نظرية التأثير هذه، وهي فترة حكم داود وسليمان، هي من أشد فترات التاريخ الإسرائيلي القديم تأثراً بالحضارات الأجنبية المحيطة. ويرصد العهد القديم هذا التأثير وينقده نقداً شديداً، ويوجه الاتهامات إلى داود وسليمان، ويعتبر عصرهما عصر الانفتاح على الثقافات الأجنبية، والاختلاط بالأجانب، والزواج من الأجنيات، والسماح بالعبادة الأجنبية داخل أورشليم ذاتها.

أما التأثير الديني لبني إسرائيل فقد كان معدوماً رغم التقدم الديني لبني إسرائيل واعتقادهم في التوحيد من بين كل شعوب الشرق، لكن عقائد الإختيار والعهد والفهم المعرفي لهذه العقائد أدى إلى احتكار بني إسرائيل للتوحيد وعبادة الإله الواحد والنظر إليه على أنه إله واحد خاص لبني إسرائيل، كما أن للاقوام الأخرى الهتها. وهكذا امتنع الإسرائيليون القدامي عن نشر التوحيد في الشرق القديم، وقاموا أنبياءهم الداعين إلى نشر التوحيد، والرافضين للخصوصية المطلقة، وللعلاقة الخاصة مع الإله الواحد. ولا تكون مغالين إذا قلنا إن الإسرائيليون هم الذين تأثروا دينياً بغيرهم، وأضافوا صفات وثنية إلى الإله الواحد، وانحرفوا عن الوصايا الخاصة بتقريبه إله عن الخلق، ونسبوا إليه صفات إنسانية وطبيعية استمدوها من ديانات الشعوب المحيطة بهم، ومن خصائص الآلهة

السيطر على المؤلف، وهو غرور قاتل أدى به إلى تجاهل كل الآراء العلمية للمتخصصين في تاريخ الشرق القديم وحضارته، والأخذ بالفكر شيطانية مبنية على افتراضات علمية وأمية لا يمكن إثباتها.

ومن أكبر الأدلة على ضعف نظرية فيلكوفسكى أنها لم تلق أى تأييد من جانب كبار علماء التاريخ والحضارة خاصة المتخصصين في الشرق الأدنى القديم. كما أنها لم تحدث أى تغيير في نظرتهم إلى تاريخ الشرق وحضارته، بل إنها لا تكاد تذكر بين الآراء التى عادة ما يقدمها العلماء في دراساتهم وتفسيراتهم لتاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته. ولا عجب في ذلك فالنظرية خيالية وصاحبها غير متخصص، ناهيك عن غروره وأسلوبه غير المذهب في التعامل مع آراء المتخصصين وتسفيهاها والتقليل من شأنها، بل وتهم الانتصار في معركة علمية ضد المؤرخين وعلماء الآثار الذين عليهم أن يعيدوا النظر في معرفتهم التاريخية والحضارية في ضوء النظرية الجديدة للمؤلف غير المتخصص. فهو يسخر من الجهود العلمية التاريخية والآثرية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ويدعى الوصول إلى نظرية تغير كل المفاهيم التى توصل إليها علماء التاريخ والآثار خلال القرنين الذى اتهمهم بالجمود العلمى والجهل، ويسفّه أحكامهم ونتائجهم التى وصلوا إليها من خلال البحث العلمى الجاد الشاق، فى الوقت الذى بنى هو أحكامه ونتائج على أساس من الافتراض والظن والتوقعات، وهى أمور تعكس اتجاهاً غير علمى وغير عقلى فى نظرية فيلكوفسكى، وهى التى أدت حتماً إلى سقوط النظرية وخلوها من كل قيمة علمية، وعدم وجود أى تأثير لها على مفاهيم العلماء فى تاريخ وحضارة الشرق الأدنى القديم.

للشرق القديم ولخدمة الأهداف الصهيونية المعاصرة، ودعم جهودها السياسية والعسكرية بالنظريات العلمية المزيفة، والهادفة إلى تزيف التاريخ القديم والحديث من أجل إثبات نظرية الحقوق التاريخية والدينية للإسرائيليين فى فلسطين.

وتحمل نظرية فيلكوفسكى أدلة ضعفاً هائلاً طياتها. فهى أولاً نظرية لا تعتمد على عوامل تاريخية أو دينية تتناسب مع طبيعتها، ولكن تستند إلى عامل طبيعى اعتمده المؤلف فى كل نظرياته ومؤلفاته كعالم طبيعة فى المقام الأول، يفسر التاريخ القديم وأحداثه على أساس من التاريخ الطبيعى للكون. والأساس الطبيعى لهذا الفهم التاريخى يقول بوقوع كوارث طبيعية فى التاريخ القديم غيرت من مسيرة التاريخ. وهذه النظرية الطبيعية تقوم على أساس من الافتراض البحث، فهو يفترض وقوع كوارث طبيعية من ناحية، ويفترض أيضاً تأثير هذه الكوارث الطبيعية على تاريخ العالم القديم وعلى مقدرات وحركته. ولا يستطيع المؤلف أن يعطى سوى احتمالات بالوصول إلى كشوفات أثرية فى المستقبل تؤيد نظريته.

ومن ناحية أخرى المؤلف عالم فى الطبيعة غير متخصص فى التاريخ والحضارة، ومع ذلك فهو لا يتوقف عند حد قراءة التاريخ القديم والإطلاع عليه، ولكنه يتعدى هذا كله إلى وضع نظرية فى هذا التاريخ يعيد بها تفسير التاريخ القديم، وهى نظرية تعتمد على الغالة والإغراق فى الخيال، وتطويع أحداث التاريخ القديم لمصلحة المؤلف، ورفض كل جهود المؤرخين وعلماء الآثار المعاصرين، وانهاهم بالجهل وهم المتخصصين فى مجالهم، ويأتى هذا الاتهام من عالم غير متخصص فى مجال النظرية التى يقدمها، الأمر الذى يدل دلالة واضحة على الغرور العلمى

المانوية فى مصر

نصوص مانوية باللغة القبطية

يقص علينا الأستاذ/ السيد حسن تقي زاده، الأستاذ بجامعة طهران ورئيس مجلس الشيوخ الإيراني الأسبق، قصة اكتشاف المخطوطات القبطية المانوية فى بحثه المميز (مانى ودينه) ^(١)، فيقول:

«إن نقاطا كثيرة ظلت غامضة فى الديانة المانوية، حتى اكتشفت فى مصر سنة ١٩٣٠ سبعة كتب مانوية هامة جدا باللغة القبطية، يبلغ مجموعها قريبا من ألفى ورقة، أخذ قسم منها إلى برلين والآخر إلى لندن. وقد كانت هذه الأوراق البردية على حال من التحلل والقدم؛ والتهلل، الذى يدينها كثيرا من الفناء والحو والاضمحلال، مما يدعو إلى التأكيد بأن اثرا من هذه الكتب لم يكن ليبقى ويستفاد منه لولا أن فنانا ألمانيا يدعى إيبشبن Ibschen، كان حافط متحف برلين الحكومى، ويعد فى صنعة إحياء مثل هذه الأوراق فريدا، قام بجهد يفوق التصور، ويعمل جبار مستمر استطاع إحياء هذه الأوراق وجعلها قابلة للقراءة، وكان يعرض فى دور السينما فيلم عن عمل هذا الفنان».

ويذكر لنا الدكتور سهيل زكار أن هذا الاكتشاف تم فى مدينة المعادى بالقرب من ليكوبوليس Lycopolis، كما كانت تعرف باليونانية، وأن هذه النصوص المكتشفة كانت تحتوى على تراثيل عرفت باسم الكفالايا Kephalaia أو «الفصول» ^(٢)، والفصل الأول الذى نورد هنا من ترجمة الدكتور سهيل زكار، وستعود إلى تحليل النص والتعليق على مدى بيانه لحقيقة الديانة المانوية فى نهاية المقال.

ولأن هناك تلفيات كثيرة فى النص، فقد استبعدنا أنصاف الجمل والسطور غير المفهومة، وتركنا هوامش الدكتور زكار وتعليقاته كما هى لفائدة القارئ.

حول قدوم الرسول

ثم [أرسل]... بوذا إلى الشرق، وأرسل أورنتس
(1) Aurentes

الذين جرى إرسالهم إلى الشرق، من قدوم بوذا
وأورنتس وحتى مجيء زرادشت (2)

إلى بلاد فارس، عندما أتى في تلك الأيام إلى الملك
هستاسب (3)، من مجيء زرادشت وحتى مجيء يسوع
[المسيح] ابن إله المعلقة. (4)

إن قدوم عيسى المسيح، سيدنا، لقد أتى (?) بالروح
والجسم (5)

كما أخبركم عنه لقد أتى بدون (6) وأعلن حواريه من
جديد أنه اتخذ شكل العبد، ظاهراً بمظهر الرجال (7) هبط،
وأظهر نفسه في العالم في طائفة اليهود، اختار الاثنى عشر
والاثنين وسبعين (8) ونفذ إرادة أبيه الذي كان قد أرسل إلى
العالم، عندها نهض الشرير (9). حاسدا ضد طائفة اليهود.
دخل الشيطان إلى داخل يهودا الأسخريوطى أحد الاثنى عشر
التابعين ليسوع (10) ووشى به إلى طائفة اليهود على الرغم من
أنه أعطاه قبلة بين يديه من اليهود وجماعات الجنس
(اليهود)، من جانبهم ألفو القبيض على ابن الله (أعلنوه)
خارجاً على القانون، في اجتماع لهم، وأداتوه، ظلماً، مع
أنه لم يرتكب أي إثم، ورفضوه على احتساب الصليب

هذا هو الفصل الأول الذي سألته أتباعه فيه عن رسالته
وعن مجيئه إلى العالم بأى أسلوب حدث... لستجول في
كل مدينة وكل بلد وبأية وسيلة جرى إرساله في البداية، قبل
أن يكون قد اختار جماعة المؤمنين.
تحدث الرسول إليهم قائلا:

اعلموا يا أحبائي أن جميع الرسل المرسلين منذ الأبد إلى
العالم، يشبهون فلاحي التربة، بينما تشبه الجماعات المؤمنة
بهم، التي هم اختاروها شهود برموثي Pormuthi وبوافي
Paopho
(النص مفتت إلى درجة تتعذر فيها الترجمة)

..... برموثي لأن الفلاح يأتى ويزرع بذور الحبوب
ومن ثم النباتات، ويكون مشغولاً من البداية... ويعاني
العذاب معها، وعندما يأتى موسم الحصاد في ذلك العام
ويصبح حبه ناضجاً للحصاد عندها يأتى الفلاح ويحصد،
مثل [بستاني الفواكه؟] من البداية... يشغل نفسه بشماره
ويرعاها... وتنضج ويأتى ويقطفها من الشجرة. [هكذا]
الرسل أيضاً الذين يأتون إلى العالم... لقد حدث مجيء
الرسول مراراً وتكراراً...

كما أخبركم: من شئت
الابن الأول المولود من آدم، إلى أبوش [أيضا إيتوخ،
من] إيتوخ إلى سام بن نوح (11)

وسيتكلم معكم عن العدل، و (عن الإثم وعن)
 القضاة^(١٩)... لكي يبشر حول فارقليط الصديق،
 لأنه..... قد أتى ليظهر نفسه لذلك الذي عرفه....
 وسيحررهم لكن عندما الكتيبة قد ترعرت، يكون قد آن
 الأوان لإنقاذ أرواحهم مثل شهر برموثي الذي يكون العشب
 ناضجا فيه بشكل كاف ليتم حصاده في هذا الوقت نفسه،
 قام هو (فخلق) شكل الذي أحمله في أيام أرمطيان^(٢٠)
 ملك القرشيين، لكن في أعوام أرديشير ملك فارس ثبوت،
 وأصبحت أعظم، وأن الأوان، في العام الذي كان فيه الملك
 أرديشير^(٢١) على وشك أن يستلم العرش، نزل الفارقليط
 الخي، وجاء إلى، وتحدث إلى، وأباه لي سر العلم المكنون
 الذي كان محجوبا عن الأكوان والأجيال وهو سر الأعماق^(٢٢)
 والأعنان^(٢٣). ولما لي سر النور والظلام، وسر
 المعركة والحرب^(٢٤) والحرب الكبيرة.... التي أثارها
 الظلام^(٢٥)

(وبعد ذلك ؟) أظهر لي أيضا كيف أن النور... الظلام
 خلال تداخلهما، وكيف جرى تأسيس هذا العالم ونورني
 أيضا كيف أن الفلك^(٢٦) قد جعل ثابتا بحيث سمحت آلهة
 النور لأنفسها بالنزول إليه لكي تصفى النور وتنقيه من خارج
 الخلق، لتطرح الحثالة^(٢٧) والرواسب إلى الهاوية، وسر خلق
 آدم، لإنسان الأول. وعلمني أيضا سر شجرة المعرفة التي
 أكل آدم منها، حيث فتحت عيناه بوساطتها^(٢٨) وعلمني
 أيضا سر الرسل الذين أرسلوا إلى العالم لاختيار جماعات

وصليوه مع التصوص على الصليب^(٢٩) وأثزلوه من على
 الصليب، ووضعوه في القبر (و) بعد ثلاثة أيام، نهض من
 الموت، وهو أتى إلى حواربيه وظهر لهم والبسهم بالطاقة،
 وأقحم روحه المقدسة فيهم^(٣٠) (وبعث) بهم إلى العالم
 بأسره، حتى يبشروا بأله العظمة^(٣١) وأما بالنسبة إليه، فقد
 صعد إلى السماء (.....) وبينما كان الرسل
 لا يزالون في العالم، انضم إليهم يولس الرسول، وخرج
 أيضا وبشر..... وأعطى القوة للرسل، وعززهم.

بعد الرسول يولس، بالتدريج، يوما بعد يوم وصل
 جميع بني البشر وانغمسوا في الأثام. وتركوا العدل والطريق
 الصعب والضيق خلفهم وفضلوا..... (أن) يبشروا
 على الطريق الواسع. وظهر في ذلك الوقت من جديد رجل
 عادل في آخر جماعة للمصلين ورجل قوي^(٣٢) من أتسني
 إلى المملكة^(٣٣)... وأعدوا (٤) كتيبة رتبا، تبعوا إلى ()
 قوتهم (لكنهم صعدوا أيضا إلى أرض النور، بعدهم
 تدريجيا انحلت الكتيبة من جديد. وبقي العالم بدون
 كتيبة، مثل شجرة يقطعها المرم وياخذ ما عليها من ثمار،
 بحيث تبقى بدون ثمار (عندما ؟) كانت جماعة المخلص قد
 صعدت إلى السماء، عندما حدثت نبؤتي التي سألتعنوني
 عنها، منذ ذلك الوقت فصاعدا جرى إرسال الفارقليط، روح
 الصديق، الذي، أتى إليكم في هذا الجيل الأخير، كما
 المخلص قال: عندما سأنهب سأسرل الفارقليط إليكم
 (وعندما) يأتي الفارقليط، سيفقد العالم بعيدا (عن) الإثم

المصلين، وحول سر المجتبيين وحول أحكامهم، وعن الأثمين وأعمالهم، والمقاب الذي ينتظرم (٢) بهذه الطريقة كل ما قد أتى لينقضى، وما سيأتي لينقضى، أظهره لى الفارقليط... وكل شيء تراه العين وتسمعه الأذن، والعقل يفكر به، و... من خلاله أصبحت أعرف كل شيء ورأيت الكون من خلاله، وأصبحت جسما، وروحا - فى أعوام الملك أردشير الأخيرة خرجت للتبشير، وأبحرت إلى بلد الهند، وبشرتهم بأمل الحياة، واختبرت هناك محصولا جيدا، لكن فى تلك السنة توفى الملك أردشير (٢٨)، وأصبح ابنه شابور ملكا (فارسل يطلبنى؟) مضطرب من بلاد الهند إلى بلاد الفرس، ومن أراضى الفرس وصلت ثانية إلى أرض بابل، ميسان وسوسن (٢٩)، ومثلت أمام الملك شابور، واستقبلنى بحفاوة كبيرة وسمح لى بالتنقل فى أقاليمه، وأن أبشر بكلمة الحياة. وأمضيت أعواما أخرى فى... معه فى حاشيته، وعدة سنوات فى فارس، فى بلاد الفريين بعيدا حتى أديابن (٣٠) Adiabene، والمناطق

المشاخنة لأراضى الحصاد الإمبراطورية الرومانية. (لقد اخترت؟) أياها الحصاد الجيد، يا جماعة المصلين المقدسة، التى أرسلنى الرب إليك لقد بذرت حبة الحياة، وقد... من الشرق إلى الغرب، كما ترون (إن أمتنى) قد وصلت إلى شرقى العالم، وإلى أقاليم جميع الكون فى الاتجاه الشمالى والاتجاه (الجنوبى ؟) ولم يفعل مثل ذلك واحد من الرسل أبدا... لأن روح الفارقليط التى أرسلت إلى من (إله العظمة (٢) ما) جاء لينقضى وما سيأتى لينقضى أباحه لى، وكتب لكم بالتفصيل عن هذا فى كثنى سابقا وسألتونى الآن من جديد، انظروا، لقد أعلنت المسألة بإيجاز لكم - وبذلك عندما سمع حواريوه كل هذا منه، انبهجوا كثيرا، وتكثرت عقولهم، وعاطفوه بمرح قائلين: شكرنا لك، أياها المولى، الذى كتب لنا عن قدمك فى الكتب كما حدث، وقد آتانا به، وصدقاه وأخبرتنا به هنا فى مختصرات قصيرة، نحن الفارقليط الذى يأتى من الأب، ومظهر جميع الأسرار) نهاية الفصل الأول (.

وبين هذا النص الذى أوردناه طبيعة الديانة المانوية باعتبارها ديانة تقوم على النزعة التوفيقية Syncretism، ففى قد اجمعت عناصر مختلفة من الديانات السابقة عليها مثل الزرادشتية والمسيحية، وبالإضافة إلى عناصر فكرية ومبتغيزيقية مستمدة من الثقافة الفنوصية التى سادت

وانتشرت فى بلدان الشرق فى القرون الأولى الميلادية، بل ربما قبل ذلك، وبالتحديد عقب فتوحات الإسكندر الأكبر التى ترتب عليها امتزاج ثقافة الغرب اليونانية الهلينية بثقافة الشرق، وقد نتج عن هذا المزيج ثقافة ذات روح جديدة تسمى اصطلاحات بالثقافة الهلينية.

Ram وثارة براهما Brahma وثارة جوفيند Govind وثارة رابعة هاري Hari، والاسم الأخير كان هو الغضل في قصائد المؤسس ناناك وأغانيه، وهذه الأسماء تعود إلى مصادر هندوسية؛ أما العناصر الدينية الهندوسية في ديانة السيخ، فتتمثل في فكرة التحرر أو الخلاص، حيث يتم الخلاص عن طريق ما يسمى بـ (البهاكتي Bhakti)، ويمثل البهاكتي في المصادر الهندوسية، طريق المحبة والورع والإيمان، وهذه الفكرة موجودة في التراث الهندوسي القديم، وقد وجدت أفضل تعبير عنها في كتاب الباجا فادجيتا Bhagavad Gita المقدس.

يتألف كتاب السيخ المقدس المسيحي: جرانث Granth، من القصائد التي ألفها المؤسس ناناك وأستاذه الشاعر الهندي كبير Kabir، بالإضافة إلى أعمال من تلامه من الزعماء الروحيين، الذي يسمى كل واحد منهم (الجورو Guru) أي ما يقابل الشيخ في الإسلام والبطرك في المسيحية، وقد توقفت الإضافة إلى هذا للكتاب بعد الجورو العاشر، واکتمل (الجرانث)

هذان نموذجان من الديانات التوفيقية التي تنشأ دائماً عن التقاء ثقافتين أو ديانتين كبيرتين، كنوع من الحل والتوفيق بين المعتقدات والأفكار.

وهذه الروح التوفيقية التي سادت في العصر الهلنستي، نجدها متمثلة في الديانة المانوية التي أسسها ماني Mani (٢١٦ - ٢٧٧م)، في عصر الإمبراطور الفارسي أردشير وخلفه شابور. ومن السهل تمييز العناصر المسيحية عن الزرادشتية في النص السابق، الذي تم العثور عليه في مصر، عقب فترة الاضطهاد التي واجهها المانويون في الهند وفارس، مما دفع بعض أتباعها إلى اللجوء إلى مصر

السيخ: أحدث الديانات الحية:

تعتبر ديانة السيخ نموذجاً آخر للديانات التوفيقية التي تقوم على الانتقاء والتكليف بين العناصر الروحية والفكرية المستمدة من مصادر مختلفة. ويهود تأسيس هذه الديانة إلى الشاعر الهندي ناناك Nanak (١٤٦٩-١٥٣٨)، فهي تعد إذن أحدث الديانات الحية لأنه لم يعض على تأسيسها إلا أقل من خمسة قرون.

وإذا كانت المانوية قد وفقت بين عناصر من المسيحية وأخرى من الزرادشتية فإن مؤسس السيخ ناناك وفق بين عناصر مستمدة من الإسلام وأخرى مستمدة من الهندوسية، وتبدو العناصر الإسلامية واضحة في قيام ديانة السيخ على فكرة التوحيد، والاعتراف بإله واحد أحد، وإن كان اسم هذا الإله غير محدد، فهو تارة رام

الهوامش :

(١) السيد حسن تقي الدين، ماني ودينه، مجلة الدراسات للادبية الأعداد (٤٠٢،٢)، الصيف والخريف ١٩٦٢ - الشتاء ١٩٦٣ الجامعة اللبنانية، ص١٩٩

(٢) جيو وايندغرين، ما في والمأنوية، ترجمة سهيل زكار، دار حسان ط (١) ١٩٨٥ .

(٣) انظر الأصحاح الخامس من سفر التكوين في العهد القديم الكتاب المقدس .

(٤) غير محدد الشخصية يقينا، لكنه تصحيف اثناندا Anada حواري يوزا الطلخ.

(٥) يعتقد الباحثون المعاصرون أن يوزا وزراشت كانتا متعاصرين أو متقاربتين.

(٦) من المفترض هو داريوس الأول (حكم ٥٢١ - ٤٨٦ ق . م) فاسمه مع اسم زراشت.

(٧) تبعاً للمأنوية خلق يسوع بشكل غير مباشر من قبل إله العظمة، حيث صدر عنه والآلهة عند المأنوية هم خمسة:

١ - إله الخليفة وهو الأعظم ٢ - الحياة مع الرجل الأول : ٣ - الروح الحية : ٤ - الرسول الثالث : ٥ - يسوع المسيح.

(٨) الكلمة المستخدمة هي « سوما Soma » تعني « أديا » من الجسم وليس كلمة « ساركس Sark » التي تعني الجسد الذي يقف بعد الموت.

(٩) تعارض محتويات هذا السطر ما سبق قوله في السطرين السابقين ولعل مرد هذا إلى خطأ من الناسخ.

(١٠) قارن ما جاء هنا بما جاء في رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي (٧/٣) قوله: صورة الجسد وضع نفسه في أيدي القوى الشيطانية.

(١١) انظر متى: ١٠/١؛ مرقس: ٣/١٤؛ لوقا: ١٣/١٢.

(١٢) هم سيمعون وليس واثنان سيمعون في لوقا ١٠/١ حيث جاء قوله « وبعد ذلك عين الرب سبعين آخرين أيضاً وأرسلهم اثنين أمام وجهه إلى كل مدينة وموضع حيث كان هو مزمعاً أن ياتي ».

(١٣) حاكم مملكة الظلام - أي الشيطان.

(١٤) انظر لوقا ٢٢/٣؛ يوحنا ٧/١٢ .

(١٥) الخبر في متى: ٤٩/٢٦؛ مرقس: ١٤/١٤؛ لوقا: ٤٧/٢٢ .

(١٦) انظر متى: ٢٨/٢٧؛ مرقس: ١٥/٢٧

(١٧) ورد خبر إقسام (نخ) الروح في إنجيل يوحنا: ٢٢/٢٠ حيث جاء قوله: « ولما قال لهم اقبلوا روح القدس، والذي في بقية الأناجيل هو أنه (المسيح) أرسل حواريه إلى العالم للتبشير انظر: مرقس: ١٦/١٥؛ متى: ٢٨/١٩ .

(١٨) انظر الحاشية رقم ٧/١٠ أعلاه.

(١٩) لعل المقصود هنا هو ابن ديسان ومرقيون، نشط ابن ديسان في حوالي ٢٠٠م / وكان من بين أعلام الفتوحيين السوريين، أما مرقيون فقد نشط في القرن الثاني م، ويسمى مرقيون وابن ديسان إلى إزالة العناصر اليهودية من المسيحية، وقد جرى حرمانهما وطردهما من قبل الكنيسة المسيحية، وقامت بعدهما عدد من الفرق التي دانت بتعاليمها والتبشير بها.

(٢٠) للفترض أنها مملكة المجتئين.

(٢١) في إنجيل يوحنا الفار قليط هو «روح القدس» الذي يأتي عوضاً عن يسوع وهو المريح وروح الصدق.

(٢٢) أرطبان الخامس (حكم ما بين ٢٠٨ - ٢٢٦م) هو آخر الملوك الفرثيين.

(٢٣) مؤسس الأسرة الساسانية (حكم ما بين ٢٤٤ - ٢٤١م) أعاد الوحدة إلى بلاد الفرس، وأنهى حكم ملوك الطوائف، وسع حدود الامبراطورية. أعاد الاعتبار للديانة الزرادشتية.

(٢٤) الجحيم. أرض الظلام.

(٢٥) السماء. أرض الضياء.

(٢٦) عدوان الظلام على النور هو الذي بدأ مسيرة خلق الكون.

(٢٧) الشمس والقمر.

(٢٨) المادة.

(٢٩) تختلف هذه النظرة هنا عما جاء في الكتاب المقدس. كون الإنافة هنا خطوة إيجابية، بينما في الكتاب المقدس قادت الإنافة نحو التتراف الذنب.

(٣٠) ٢٤١ م.

(٣١) ميسان. كانت هذه منطقة في حوض دجلة الأنفل وسوسن هي عيلان. منطقة تقع مباشرة إلى الشرق من بابل.

(٣٢) كانت «أديابين» منطقة خصبة في بلاد آشور إلى الشرق من دجلة.

<http://Archivebeta.Sakhril.com>





قطيعة

..



رَسَمَنَّهُ عَلَى مَدْخَلِ الْبَابِ

أَغْلَقْتُ الْبَابَ،

دَقْتُ،

وَلَكِنَّمَا مَا اسْتَجَابَتْ،

وَدَقْتُ،

فَنَارَتْ

وَقَالَتْ لَهُ: إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُعِيدَ حِسَابَاتِهِ

أَنْ يُعَامِلَهَا كَامْرَأَةٍ!!

هَدَدَتْهُ، بَانَ الْقَطِيعَةُ فِي الْمِرَّةِ الْمَرْجَاهِ

قَدْ تَطُولُ

وِظَلَّتْ تَدُقُّ، وَظَلَّتْ تَوْبُهُ

وَتَدُقُّ...

إِلَى أَنْ تَغَيَّرَ مَلَمَحُهُ

وَتَدُقُّ،

إِلَى أَنْ تَقْلَبَ فِي سُلْطَةِ الْإِنْكَسَارِ

وَمَلَتْ سَوَاعِدُهُ الْغَيْمَ

<http://Archivebeta.Sakhril.com>

ظَلَّتْ تَدُقُّ، إِلَى أَنْ تَوْسَلَ فَتَتَهَا أَنْ تَرُقَّ

وَحِينَ اسْتَجَابَتْ،

رَأَتْ مَدْخَلَ الْبَابِ أَيْضَ كَالصَّمْتِ

رَأَتْ بَعْضَ آثَارِ رَجُلِهِ هَارِبَةً..

مُظْفَأَةً!

ألوان المتوسط الباهتة في بينالى الإسكندرية الدورة التاسعة عشرة

الإدراى حتى أننى اضطورت بعد انتهاء الدورة السابقة عام ١٩٩٤ إلى إلغاء انتدائى وذهبت كل جهودى هباء فى إنشاء إدارة دائمة لهذا البينالى الهام وتطوير متحف الفنون وهو الأمر الذى لم تأخذ به اللجنة العليا لهذه الدورة وهى لجنة مؤقتة تشكل كل دورة، ثم ينسى أمر البينالى حتى تحين دورته الجديدة.

وخرجت حزيناً لأن ماقدمه فنانون البحر الأبيض المتوسط كان دون المستوى، حتى أن العروض القوية لبعض الدول التى تعودنا عليها كاسبانيا وإيطاليا واليونان جاءت أعمالها هذه المرة باهتة ضعيفة. وهذا يوضح حجم الأزمة التى يمر بها المبدع التشكيلي وهو قاب قوسين من نهاية القرن العشرين، وبداية دخوله إلى القرن الجديد الذى يتطلب مفاهيم جديدة مغايرة تماماً للشكل الفنى التقليدي الذى تعودنا عليه من لوحة مسطحة وتمثال مجسم.

خرجت من جولتى بين معروضات فنانى دول البحر المتوسط فى الدورة التاسعة عشرة لبينالى الإسكندرية الدولى... سعيداً وحزيناً سعيداً لأن هذا البينالى العريق كلما أوشك على لفظ أنفاسه الأخيرة ردت له الروح بصعوبة بالغة ورغم علمنا جميعاً بأهميته البالغة... إلا أننا باعتبارنا فنانين ومسؤولين مارلنا غير قادرين على تعيين إدارة خاصة به شأن الإدارة الخاصة ببينالى فينيسيا بإيطاليا وبينالى ساوواولو بالبرازيل، وهما إدارتان شاغلها الماشاغل الإعداد للدورة الجديدة بمجرد انتهاء الدورة الحالية. وكنت قد بدأت فى إنشاء إدارة خاصة ببينالى الإسكندرية وقت عملى مديراً لمتحف الفنون الجميلة والمركز الثقافى بالإسكندرية وهو المقر الرسمى للبينالى. وذلك حين انتدبت من وزارة الثقافة لتحمل مسئولية تنظيم الدورة السابقة الثامنة عشرة بدعم من المركز القومى للفنون التشكيلية، رغم الرفض والمضايقات من مصافظ الإسكندرية السابق وجهازه

في ٢٦ يوليو سنة ١٩٥٥ وبمناسبة العيد الثالث لثورة يوليو، افتتح اليكباشى أركان حرب جمال عبدالناصر معرض بينالى الإسكندرية لفنون دول حوض البحر الأبيض المتوسط المشمول برعايته، وذلك بمتحف الفنون الجميلة بمصرم بك بالإسكندرية. وهو المتحف الوحيد في مصر إن لم يكن في العالم العربي وأفريقيا، الذى بنى



متحف الفنون الجميلة فى الإسكندرية مقر البينالى
للمهندس فؤاد عبدالمجيد

وقاطعتها دول كثيرة حتى أوشك هذا البينالى الذى يعد فى الأهمية العالية الثالث بعد بينالى فينيسيا وبينالى ساو باولو فى الاختفاء. حتى تدخلت وزارة الثقافة - المركز القومى للفنون التشكيلية عام ١٩٨٤ فى دعم وتنظيم الدورة الخامسة عشرة وما بعدها.

وقد راود إسرائيل أن تقتنص هذا البينالى حين تأخرت حصص دوراته، وفشلت فاقامت معرضا لفنون

المنطقة ليس له ذكر حتى الآن كما نظمت سوريا معرضا آخر لفنون المنطقة منذ عامين... إلا أن بينالى الاسكندرية يمثل هو المعرض الأم والأكثر أهمية على مستوى منطقة حوض البحر المتوسط وهو بمثابة المدرسة الكبيرة التى تخرج فيها فنانون الإسكندرية على وجه الخصوص وفنانو مصر على وجه العموم بداية من أول دوراته عام ١٩٥٥، وهو أقدم معرض دورى منتظم فى مصر والمنطقة العربية وأفريقيا حتى الآن.

وقد توقف هذا البينالى عام ١٩٦٧ بسبب الحرب ورحلت دورته السابعة لعام ١٩٦٨.. ثم رحلت بعض الدورات لأسباب تنظيمية وإدارية إلى أن تم تنظيم هذه الدورة التاسعة عشر عام ١٩٩٧ فى الوقت المفروض فيه أن يكون ترتيبها الحقيقى هو الدورة الثانية والعشرون. ويضم بينالى الإسكندرية إبداعات فنانى حوض البحر

خصيصا كمستحف للأعمال الفنية وكان قد افتتح في نفس المناسبة عام ١٩٥٤ على أرض البازون دى منشأ التى أدهاها لبلدية الإسكندرية خصيصا لبناء متحف للفن حتى يضم المجموعة العالية للأنانى إدوارد فريد هاين التى تبلغ ٢١٠ لوحات فنية لمشاهير فنانى العالم أدهاها لمدينة الاسكندرية التى عاش فيها بشرط أن يبنى لها متحف. هذه المجموعة المهمة الآن التى تعرضت بعض لوحاتها للتدمير الكامل بفعل التخزين السيئ؟

وأرُتبط متحف الفنون بالإسكندرية بكل دورات بينالى الاسكندرية حتى الآن التى كان ينظمها حسين صبحى راعى الحركة الفنية بالإسكندرية حتى قبيل رحيله عام ١٩٨٧، وكان وقت افتتاح الدورة الأولى للبينالى يشغل منصب مدير عام بلدية الاسكندرية وتولى مهمة القوميسير العام لكل دورات البينالى، هو العقل المنظم له، وبعد وفاته اختلفت دورات البينالى وبدأت فى الهبوط

شاركت إنن ست عشرة دولة من دول المتوسط في تسع عشرة دورة دوة للبينالي بالإضافة إلى «دولة من خارج مجموعة دول المتوسط كمضيف شرف في بعض الدورات».

وقد شارك حتى الآن ثلاثة آلاف فنان في كل دورات البينالي، عرضوا ٧٧٥٣ عملا فنيا في كل مجالات الإبداع - وكانت أقل الدورات مشاركة الدورتين الرابعة والثانية عشرة حيث شاركت في كل منهما سبع دول فقط أما أكثر الدورات حشدا للفنانين وأعمالهم فكانت الدورة الثامنة عام ١٩٧٠ حيث شارك فيها ٣٢٤ فنانا قدموا ٧٦٩ عملا فنيا.

الدول المشاركة في بينالي الإسكندرية:

شاركت في كل دورات البينالي التسعة عشرة، وستلها ١١٠٧ فنان عرضوا ٢٤٠٠ عمل فني في كل المجالات منهم ١٣٠ فنانة و ١٠٥ فنانين أجانب يعيشون في مصر، كما ضم الجناح المصري في الدورة الثالثة سوريا بعد الوحدة بين مصر وسوريا وسمى الجناح المصري (الجمهورية العربية المتحدة) كما استضاف الجناح المصري فنانين السودان في الدورتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة.

أسبانيا

وهي الدولة الثانية التي شاركت في كل دورات البينالي فأسبانيا الدولة الوحيدة من كل دول المنطقة التي أنشأت إدارة خاصة لبينالي الإسكندرية لتنظيم مشاركتها في دوراته على أسس سليمة وليست مشاركة

الأبيض المتوسط في مجالات الرسم والتصوير الزيتي وفن الطباعة والحفر والنحت والتصوير الضوئي والأعمال المركبة الحديثة التي تنفذ بخامات مختلفة والتي تثير عند عرضها كثيرا من المشاكل.

وتتدرج هذه الفنون الجميلة كلها الآن تحت اسم الفنون البصرية أو الفنون المرئية حيث دخل نسيجها في الفيديو والسبينا والليزر والبروجكتور والإضاءات الخاصة الحديثة مع بعض فنون الحركة واستخدام الجسد البشري الحي وليس استخدام الجسد الميت كما فعل أحد شباب فنانين مصر في عمله الذي رفضته اللجنة العليا لصالحون الشباب هذا العام.

وعروض البينالي بصفة خاصة تتحمل كل ما هو جديد أو شاذ أو فاقع في العروض الفنية باعتبارها معرضا دوليا هاما تسلط عليه الأضواء ويشتاق ناقدو جيدة لطرح كل ما هو جديد.

لقد شاركت معظم دول البحر الأبيض المتوسط الستة عشرة (قبل تقسيم بعض الدول مؤخرا مثل يوجو سلافيا) في دورات البينالي باستثناء إسرائيل حيث تحدد اللاتحة المنظمة للبينالي في المادة الرابعة أن: (الدول الواقعة على حوض البحر المتوسط هي صاحبة الحق في الاشتراك في دورات البينالي ولا يسمح للدول التي تحتل أراضي دول أخرى بالقوة المشاركة في البينالي انطلاقا من مبادئ الأمم المتحدة وإعلان لبدأ التحالف السلمي الذي هو أول مظاهر التعاون والإخاء في ظل رسالة الفنون).

ارتجالية كما تفعل بعض الدول، ومثلها في كل الدورات
٢٣٥ فناناً قدموا ١٠٤٥ عملاً فنياً.

فرنسا

شاركت في ١٤ دورة فقط مثلها ٢٢٦ فناناً قدموا
٣٦٠ عملاً فنياً. وقد تعود فنانو فرنسا في الدورات
الآخيرة على أن يحتل كل فنان قاعة خاصة بمفرده ليقدم
عملاً مركباً مبتكراً في الدورة السابقة كتبت فنانة
فرنسية قصص ألف ليلة وليلة على جدران القاعة التي
خصصت لها وهذا العام قام فنان فرنسي بزرع حديقة
كاملة في إحدى القاعات الكبيرة، وكانت فرنسا قد
شاركت في الدورة الأولى من البينالي عام ١٩٥٥ من
خلال قنصلية فرنسا العامة بالإسكندرية التي اختارت
مجموعة أعمال تمثل المدرسة الباريسية في الفن
الفرنسي الحديث من المجموعات الفنية الخاصة
بالإسكندرية والتي يملكها أفراد أجانب ومصريون مثل
مجموعة (سلفاجو) ومجموعة (موداني) ومجموعة (عزيز
حماد) وكانت هذه المجموعات الفنية تضم روائع لعظم
فنانين باريس المشهورين مثل مارك شجال، ورؤول
دوفى، والفريد سيزى، وبوفيت، وسوتين،
وموريس فلمنك، وأندريه ديران وأتريلو وجورج
رؤوه، وأندريه لوت وغيرهم، وقد وصل عدد الأعمال
العالمية التي عرضت في جناح فرنسا إلى ٥١ لوحة،
وهذا يوضح كم كان حجم المقتنيات الفنية العالمية التي
كانت موجودة في مصر عند الأفراد كبيراً، وذلك قبل عام
١٩٦٢ وهو عام التأميم حيث هاجر الأجانب والأثرياء
خارج مصر ومعهم هذه الكنوز الهامة.

اليونان

شاركت في كل دورات البينالي مثلها ٢٢٠ فناناً
قدموا ٧٢٥ عملاً فنياً.

إيطاليا

شاركت في كل دورات البينالي باستثناء الدورة
السادسة عشرة بسبب سوء التنظيم، وهذا ما جعلها في
الدورة التالية تشارك بفنان واحد قدم أربع لوحات فقط.
وإيطاليا الحق في موقفها الغاضب من البينالي حين
تعرف أن الجناح الإيطالي كانت تنظم إدارة بينالي
فينسيا وكانت هي صاحبة الاقتراح بأن تكون دورات
البينالي دورية، فيقام في بلد من بلاد البحر المتوسط في
كل دورة، وكانت تفكر في ذلك الوقت في إقامة هذا
المعرض في جنوب إيطاليا في صقلية، إلا أن إسبانيا
التي وكلت لها لترجيح إقامة المعرض في الإسكندرية
على الدوام تم إطلاق عليه بينالي الإسكندرية.

وقد شاركت إيطاليا في دورات البينالي بـ ٢٤٢ فناناً
عرضوا ٦٧٠ عملاً فنياً تقريباً.

لبنان

شاركت في الدورات الأولى ثم توقفت بعد حرب
١٩٧٢ وطوال فترة الحرب الأهلية المدمرة التي اجتاحتها،
ثم عادت للمشاركة من جديد بداية من الدورة السابقة
الثامنة عشرة، ومثلها ٣٦ فناناً عرضوا ٨٥ عملاً فنياً
تقريباً.

يوجوسلافيا

شاركت في دورات البينالي بأعمال ٢٢٢ فناناً
عرضوا ٨٦١ عملاً، باستثناء الدورة السابعة عشرة حيث

ليبيا

شاركت في دورتين فقط في الدورة الحادية عشرة بتسعة عشر فناناً قدموا ٢٠ عملاً فنياً وفي الدورة الثامنة عشرة بفنان واحد قدم عشرة أعمال أما في الدورة الحالية فشاركت بخمسة فنانين لم تصل أعمالهم حتى الآن.

قبرص

شاركت في تسع دورات مثلها ٤٧ فناناً عرضوا ١٥٠ عملاً فنياً.



الملحق الخاص ببينالي الألكندرية ١٩٩٧
الفنان محمد متولي

فلسطين

بدأت مشاركة فنانين فلسطينيين بعد الحرب ١٩٦٧ في الدورة السابعة، وشاركت في ثماني دورات متقطعة، ومثلها ٤٧ فناناً عرضوا ١٤٠ عملاً فنياً متميزاً مستلهماً من التراث والقضية الفلسطينية.

تركيا

شاركت في سبع دورات، ومثلها ٧٠ فناناً عرضوا ١٤٠ عملاً فنياً.

مالطا

مثلت لأول مرة في الدورة الأخيرة بفنان واحد تمثيلاً رمزياً لهذا البلد الذي قاطع كل دورات البينالي دون سبب واضح.

• ضيوف شرف البينالي

استمد حسين صبحي منشى، البينالي فكرة ضيوف شرف البينالي من دول غير دول البحر المتوسط

بدأ التفكير والانقسام بحتاج هذا البلد. لقد كانت مشاركات يوجوسلافيا قوية ومتميزة، وقد شاركت في هذه الدورة دولتنا اليوسنة وكرواتيا بأعمال ضعيفة.

سوريا

شاركت في ٩ دورات مثلها ٧٨ فناناً عرضوا ٢٠٠ عمل فني، وشاركت في الدورة الثالثة مع مصر في جناح (الجمهورية العربية المتحدة) إبان الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦٠.

البانيا

شاركت في ٩ دورات مثلها ٢٠١ من الفنانين عرضوا ٣٤٠ عملاً فنياً.

المغرب

شاركت في دورتين فقط الدورة الثانية والثالثة وعادت بعد أكثر من ثلاثين عاماً في الدورة الثامنة عشرة بفنان واحد وقد مثلها ٣٢ فناناً عرضوا ٧٠ عملاً فنياً.

تونس

شانها شأن بقية الدول العربية حيث كانت مشاركتها ضعيفة للغاية، شاركت في أربع دورات مثلها ٤٠ فناناً قدموا ٤٣ عملاً فنياً.

الجزائر

شاركت في دورة واحدة فقط هي الدورة الحادية عشرة بتسعة أعمال لتسعة فنانين.

الدورة التي أشرف عليها الفنان أحمد نوار رئيس المركز القومي للفنون التشكيلية الذي كان للدعم المالي المقدم منه أثر إيجابي في انتظام دورات البينالي الأخيرة. وقد صممت المطبوعات الفاخرة لهذه الدورة من كتالوجات وإعلانات ودعوات الفنان مدحت متولي، كما وزعت بعض الدول كتالوجات خاصة بها، وشارك في هذه الدورة ١٣ دولة بـ ٧٩ فناناً عرضوا ١٥٠ عملاً.

لم يتسنى لى حضور حفل الافتتاح وحين توجهت لتحتف الفنون بعد يومين مساء كانت المنطقة مظلمة على غير العادة في هذه المناسبات الدولية ولم يكن هناك ما يشير إلى هذا الحدث الهام، وهذا إهمال شنيع من المسؤولين عن هذه الدورة ومن الأجهزة المحلية للمحافظة. وقد انعكس ذلك على قاعات العرض التي كانت شبه خاوية. وأما بالنسبة للآمن فقد كان يحرس معروضات ١٣ دولة مؤلفة واحدة وثلاثة فراشين وجندياً واحداً في مدخل المتحف وهذا إجراء لا يطمئن ولم أجد كتالوجات أو أية مطبوعات على الإطلاق. كما اختفت اللافتات الزجاجة المعلقة التي تدل على جناح كل دولة ثم فوجئت بتداخل معروضات الدول وخرجت بانطباع سيء حول حجم الأزمة الإبداعية التي يعاني منها فنانو العالم اليوم ما بين التمسك بالتقاليد القديمة والانغماس في التجريب العبثي.

إن بيناليات العالم تطرح في العادة عنواناً أو موضوعاً محدداً تدور حوله إبداعات الفنانين المشاركين وهذا ما لم يحدث بالنسبة لبينالي الإسكندرية حيث تترك لكل دولة حرية المشاركة وطبيعتها. وقد ان الأوان لإنشاء إدارة خاصة لهذا البينالي الدولي لتتلافى كل السلبيات

وذلك لزيادة حجم المشاركة خلال الدورات الضعيفة، أو لجاملة بعض قناصل الدول فاشترك فنانون من رومانيا، ألمانيا، النمسا، أمريكا، اليابان، هولندا، فنلندا، الصين، شيلي، والسودان بدعوة من الجناح المصري، وكانت أعمال هؤلاء الفنانين خارج التحكيم الدولي.

الدورة التاسعة عشرة في بينالي الإسكندرية ١٩٩٧:

● التنظيم والفعاليات

افتتح وزير الثقافة الفنان فاروق حسني مع محافظ الإسكندرية عبدالسلام المحجوب بصفته الرئيس الأعلى لبينالي الدورة التاسعة عشرة صباح السبت ٦ ديسمبر ١٩٩٧ وسيستمر المعرض حتى ٥ مارس ١٩٩٨ أي لمدة ثلاثة شهور كاملة. وقد أقيم موازياً لهذه الدورة معرض خاص بضيوف شرف من رواد الفن المصري الحديث هم أحمد عثمان، حامد ندا، حامد عويس، عبدالله جوهر، كامل مصطفى، مارجريت نخلة، وأقيم معرضهم في قاعات أنثيلي الإسكندرية. كما نظم ملتقى ثقافي مواز لفعاليات البينالي لمدة يوم واحد مقرره الفنان أحمد السطوحجي، ورأس الجلسات وأدار الحوار الفنان مصطفى عبدالمعطي، وقدمت الأبحاث حول جدلية العلاقة بين الكونية والهوية الإقليمية، وشارك في هذا الملتقى الفنانين والكتاب والأدباء: أحمد فؤاد سليم، د. وسيم السيسى، د. هشام صادق، عادل حمودة، سمير غريب، محمد زكي العشماوي، راجي عنايت، إدوار الخراط كما ألقى ممثلو الدول المشاركة كلمات. وقد اختير الفنان محمد سالم قومسييرا عاماً ووقع على عاتقه كل عبء تنظيم هذه

التي تعترض تنظيمه شكلاً ومضموناً، حتى تراكب دوراته التالية المتغيرات العالمية في مجال الفنون المرئية.

● مصر والجائزة الكبرى

تكونت هيئة التحكيم الدولية من فنانين ونقاد من خارج دول البحر الأبيض المتوسط هم إدوارد لويس سميت من إنجلترا رئيساً، وعضوية كل من كونستانطين اداموس من ألمانيا، والكسندر بنسوس من النمسا، وفرانسواز تيخيتون من سويسرا مع ثلاثة مصريين هم الفنان عطية حسمين، والفنان حامد عويس، والنقاد كمال الجويلي. وقد كانت نتائج هيئة التحكيم غير موفقة ومتضاربة وتعكس اتجاهات متناقضة بما يؤكد أنه لم يكن هناك منهج تسترشد به في منح الجوائز التي سادتها الجمالة للدول المشاركة.

منحت الجائزة الكبرى للفنان محمد عيطة (١٩٠٥) ألف جنيه) عن عمل مكون من لوحة رئيسية كبيرة عن ورد النيل وهي محور معرضه الأخير بقاعة مشربية بالقاهرة. وقد أضاف إليها عملاً مركباً سبق عرضه من قبل بعنوان (قاع النيل) وهذا تكرار كان يجب ألا يحدث في بينالي دولي يشترط فيه عرض أعمال لم يسبق عرضها، وعموماً فإن العمل المركب الحاصل على الجائزة لم يكن أفضل أعمال هذا الفنان النشط المتجدد بعكس اللوحة الرباعية الكبيرة التي جاءت متسقة في عناصرها وقوية في تقنياتها.

ومنحت مصر ثلاث جوائز باسم لجنة التحكيم (٥٠ ألف جنيه كل جائزة) وهي جوائز يختارها عضو لجنة التحكيم دون أي مشاورة جماعية. ومن الواضح أن

أعضاء اللجنة المصريين الثلاثة اختار كل منهم فناناً مصرياً لمنح هذه الجائزة فأعطيت للفنان مصطفى عبد الوهاب في مجال التصوير وكان يستحق إحدى جوائز بينالي. وأعطيت للفنان صبري شامد في مجال النحت. وأعطيت للفنانة ريم حسن عن عمل مركب لم توفق فيه إطلاقاً وحصل الفنان القدير محمود بقشيش على جائزة شرفية عن مجموعة أعمال في الرسم التي كانت تستحق إحدى جوائز بينالي.

شارك في الجناح المصري ١٢ فناناً بجانب من سبق ذكرهم وقد قدم الفنان سعيد بدر منحوتات جيدة، والفنان عادل السبيوي أربع معالجات ضخمة جريئة لوجوه غامضة في مجال التصوير وعرض الفنان عاطف زعيمه مطبوعات كبيرة في إبقاء تجريدي، والحفار على بكليي قدم مطبوعاته المتميزة، والرسام محمد عبد السلام عرض مجموعة من رسومه الجميلة بالحرير الأسود، ولم يرافق الفنان محمد عرابي في أعمال الرسم الملون التي قدمها، وبرع الفنان مدحت نصر في تقنياته الجديدة لمطبوعات لها طابع كوني، وقدم النحات الشاب الموهوب هشام نوار منحوتتين كان يستحق عليهما إحدى الجوائز.

● جوائز الدول المشاركة

- منحت جوائز بينالي الخمس ومقدار كل منها ٧ آلاف جنيه لكل من:

- يني مساهتيسن - اليونان.
- فاليري فيلين - فرنسا.
- ريتاعون ولورغريب - لبنان.

- والنحات الأسباني المتميز - اديان جارسيا من
تراكيبه الخشبية العجيبة، كما منحت جوائز لجنة
التحكيم ومقدار كل منها ٥ الاف جنيه لكل من:

- جيروم باسرود - فرنسا.

- باسقا شيكانيا - كرواتيا.

- جريتا نوفل - لبنان.

- خوزيه بافاروس - اسبانيا.

كما منحت الجوائز الشرفية للفنانين:

- سالم أوبراليش - البوسنة.

- خليل عكاري - سوريا.

- فايز السرساوي - فلسطين.

وخرج فنانو إيطاليا ومالطا بدون جوائز.

إن استعراض الأعمال المعروضة ودراستها يحتاج
إلى مجموعة ندوات مصاحبة للبينالي، لإلقاء الضوء على
مسيرته عبر أربعين عاماً شهد العالم فيها متغيرات كثيرة.
والمجهود الطيب والمخلص الذي بذله القائمون على هذه
الدورات السابقة يستحق دعمه بمناهج علمية حديثة، حتى
يستفيد الفنانون والهاواة وطلاب الفن والجمهور العام في
الوطن وفي خارج الوطن عن طريق أجهزة الإعلام.



«الزن» ديانة بوذية الأصل، ظهرت في الصين ثم انتشرت في اليابان بداية من القرن الثاني عشر الميلادي. و«الزن» zen يعني حرفياً «عقل الحياة اليومية»، هذا العقل الذي لا يعمد «النوم حين يكون الإنسان متعباً، والأكل حين يكون جوعان فما إن يُعمل الإنسان فكره ويضفي على العالم مفاهيم تخصه حتى يضيع اللاوعي الأصلي حيث تتدخل الأفكار في مسار الحياة اليومية. ولكن عندما يبلغ الإنسان مرحلة النمو «الروحاني» يصبح فنان الحياة المؤمن بالزن.

في كتابه «هذا هو ذلك» That is It، يتناول «الآن وأتس» عدداً من التجارب الروحية التي تقشرب من تجربة الزن. ويحلل علاقة هذه الديانة الشرقية بالمسيحية ويقارن بينها وبين فلسفة الروح والجسد في الثقافة الغربية، مع الإشارة إلى ما آلت إليه في الغرب والتحولت التي طرأت عليها في النصف الأول من هذا القرن. ينطلق «واتس» من العلاقة بين الخبرة الروحية الصوفية وبين الحياة اليومية الملموسة، معتبراً أن الفصل بين الاثنين محض افتعال، ومن هنا عنوان الكتاب «هذا هو ذلك» حيث يشير الضمير الأول إلى خبرة وتجربة كل يوم، وهي التجربة الحاضرة الملموسة، ويشير الضمير الثاني إلى نقطة تحقق الكون والوجود في أقصى درجات تحققه، أي في قمة شفافيته ونورانيته.

يضم الكتاب ست دراسات كتبت في النصف الثاني من الخمسينيات. تحمل الدراسة الأولى فيها عنوان الكتاب ذاته، ويتناول فيها المؤلف مفهوم «الوعي الكوني» الذي يصف تجربة الإنسان الروحية والفكرية والشعرية. هذه التجربة التي لا يعيشها عموم الناس وإنما يشعر بها

ديانة الزن

وفلسفة الجمع بين المتناقضات

المتصوف، على العكس من الفيلسوف الأرسطي، لا يبحث عن المنطق، لأن مجال خبرته هو كل المسكوت عنه، هو حركة الكون في ظل موقف إيماني قوى يشعر فيه تجاه البشر والحياة بالثقة والقبول الكامل.

ينتقل الآن واتس في الدراسة الثانية وعنوانها «غريزة، عقل، قلق» إلى المقارنة بين الغريزة لدى الحيوان والعقل لدى الإنسان، ويحمل العقل تبعاً لشعور الإنسان بالقلق المزمّن، وذلك لأسباب ثلاثة: الأول أن العقل يتناول الحقائق والوقائع منفصلة، وعادة ما يصيبه الشك حين يتعمّن عليه تبني اختيار معين، فيروح يراجع معلوماته عن حقائق العالم بوقائعه بحثاً عن يقين، وإيماناً بأنه مسئول عن اختياراته، والسبب الثاني في إصابته بالقلق المزمّن، هو إحساسنا بالمسؤولية المرتبطة بكوننا أفراداً مسئولين، والثالث يكمن في رغبتنا في التنبؤ بالمستقبل التي تجلب شعوراً معضاً بالقلق فيتصور الإنسان أنه سيمرض أو سيموت. هذا كله لاتجده لدى الكائنات التي تعيش وفقاً لغرائزها فقط.

ويفسر المؤلف الحركات المناهضة للعقل في المجتمع الغربي في ذلك الوقت وإنهماك المفكرين والفنانين في تلبية الغريزة، وسيطرة القلق على المجتمعات الاقتصادية والسياسية، حيث تبني الشركات الصغرى أصولها للشركات الكبرى، وتتحوّل الديمقراطية إلى ديكتاتورية بالتصويت، يأساً من فهم ذلك التخطيط العام المنظم، يفسر ذلك كله بالقلق واليأس من إمكانية المشاركة المنتجة في المنظم. يفسر ذلك كله بالقلق واليأس من إمكانية المشاركة المنتجة في النظام السياسي والاقتصادي بالضرورة، هكذا لجأ الكثيرون إلى الفلسفات والديانات الأسبوية في

من يبحث عنها، تجعل العالم يبدو شقيفاً مضيقاً، يحكمه عقل أعلى يتجسد في الذات نفسها، يصبح العالم هو جسد الفرد الذي يعتقد أن اللحظة الحالية، الآن، هي هدف الوجود كله. وغالباً ما تعجز اللغة عن إعادة إنتاج هذه التجربة، لأن اللغة مستقاة من الأفكار الدينية والفلسفية التي تخص ثقافة كل فرد. ويوجد الإنسان إجابة تفسر وجوده كله لكنه يعجز عن التعبير عنها بالكلمات، ويوجد إنسان آخر أن الوجود بلا أسرار، وبالتالي لا يحتاج إلى إجابة، وظل التعبير عن التجربة قاصراً لأنه يبنى على صور بلاغية مضلّة.

تصر العقيدة المسيحية على التقابل بين الرب وبين الكون الذي أبدعه، وبينهما وبين الشيطان والخطيئة. يظل المفهوم المسيحي لحقيقة الشر حاضراً في الأذهان وظل الزمن والتاريخ وسيلة للمسيحي للتغلب على الشر، ولكن في محاولة تقبل فكرة «الوعي الكوني» أي الوعي بأن الإنسان يجعل أديته بداخله يتقن مفهوم الشر جزئياً إن فكرة الوعي الكوني كما يراها واتس تعادل المفهوم البوذي القائل بأن كل الأشياء هي في النيران منذ البداية، وأن لحظة التنوير والصحو ليست خلقاً لحالة جديدة إنما هي إدراك لما كان حاضراً وموجوداً بداخلنا دوماً. يقول زعيم الرن «جنشوا»: إذا فهمت، تظل الأشياء على ما هي عليه، إذا لم تفهم، تظل الأشياء على ما هي عليه».

يتبنى المؤلف فكرة فناء الإنسان في العالم وفناء العالم فيه ضمن مقولة الوعي الكوني، ويؤمن كالفيلسوف أن العالم خير وأن الوجود خير، وأنه من الصعب التعبير عن هذا بالكلمات، لأنها قضية إيمانية في المقام الأول. إن

محاولة لاستلهاهم طرق جديدة في الحياة بعيداً عن الصراعات، ويمتأى عن القلق الزمن، خاصة أن المسيحية لا تمنح الإنسان فرصة لتخطي الصراع بين الخير والشر لأنها تحسمه دوماً لصالح الخير، بينما تسمح الديانات والفلسفات الآسيوية بالجمع بين المتناقضات دون أن ينفي بعضها بعضاً. فـرؤية العالم كما تقدمها هذه الفلسفة رؤية وحدوية لا تقوم على الثنائيات على العكس من الرؤية الثنائية التي تسمح بحلول بسيطة سهلة مثل إلغاء أحد الطرفين لصالح الطرف الآخر، مثل الله / الشيطان، الخير / الشر، الحياة / الموت...

تتصح هذه الفلسفات الآسيوية في عمومها أن يلتزم الإنسان بالثواب أو ميزان الطبيعة الذي لا يستطيع أن نحيد عنه حتى وإن أساءنا الفعل. ولكن يتخلص الإنسان من الصراع بين العقل والغريزة عليه أن يدركه أوعلى الأقل أن يتصور نفسه في حالة ذهنية متشوّها الحسي وليس العقل أو الفكر، وأن يؤمن بالمطلق وأن يرى كل شيء في علاقته بالأشياء الأخرى وليس منفرداً. إننا لا نرى العلاقة بيننا وبين العالم الخارجي، لأننا ننظر إلى الأشياء متفرقة بدلاً من أن نراها في الوقت نفسه مجتمعة، والعقل وحده لا يكفي، ولا يكون عقلاً، إذا لم ينظر للعالم من خلال الشعور الغريزي القادر على التعرف على العلاقات كما يعرف الإنسان عندما يشرب أن الماء بارد.

في الدراسة الثالثة التي نتطرق مباشرة إلى «الزن» وعلاقته بإشكالية السيطرة على الكون، يطرح «وا تس» مشكلة الإنسان بوصفه كائناً واعياً قادراً على السيطرة

على نفسه بنفسه، والمثاق الذي عادة ما يراجه والذي يتمثل في محاولة السيطرة على الجزء ذاته، الأمر الذي يبدو مستحيلأ يرى «وا تس» أن الإنسان لا يستطيع السيطرة على نفسه إلا إذا قبل نفسه وتعايش مع طبيعته دون أن يعاديه أو يقاومها، حتى وإن كانت طبيعته أميل للشر أو للسقوط. ولأن الثقافة الغربية تأسست على الثنائيات فإن الإنسان الغربي يتصور أن أفضل وسيلة للسيطرة على النفس هي مقاومتها، اعتقاداً بأن ثمة مسيطر ومسيطر عليه داخل الإنسان الواحد، وأن ثمة ذاتاً عليا تحكم قبضتها على الذات السفلى وتخضعها؛ وللتخلص من هذه الثنائية المضلة، على الإنسان الغربي، في نظر المؤلف، أن يبحث عن ردود أفعال جديدة لإحكام السيطرة وضبط النفس، تماماً كما يحدث في رياضة الجودو. وفي الفلسفات الشاوية والزن: لا تقاوم السقوط، لا تواجه الهجوم، بهجوم وإنما تميل معه في نفس الاتجاه

والهدف من طريقة الحياة بأسلوب الزن هو أن يهرب الإنسان من الشعور بالفشل ويتغلب على الإحساس بالانقسام إلى ذات عليا مسيطرة وذات دنيا مسيطر عليها، ويتعرف على نموذج بسيط وكلاسيكي يسمح بتحديد الصراع والتناقض الموجود في وعينا بذواتنا ومحاولة حل هذا الصراع.

يتلمذ طالب الزن على يد معلم عرف وخبر تجرية الصحو، لكنه يظل إنساناً طبيعياً مثله مثل الشجرة التي لا تعرف فن الجمال ولا الصراع الداخلي، وتظل مع ذلك شجرة. وتتميز شخصيته بالانفصال عن العالم، بمعنى أن خبرات العالم تنعكس من خلاله كما تنعكس صور العيبر على صفحة الماء، وهو شخص حر تماماً، مكتمل

تلك هي مجمل التعاليم الخاصة بالزن: أن يسيطر الإنسان على نفسه بالتعاضد معها وقبولها وليس بمقاومتها. والواقع أن المعلم لا يعلم التلميذ شيئاً، بل يدفعه إلى اكتشاف ذاته، وإلى نفي الثانية «أنا ذاتي» وكذلك العقل / الجسم، والروح / المادة، العارف/المعروف . يرى واتس أن هذه الثانية موجودة على المستوى السياسي في التفريق بين الحكومة أو الدولة وبين الشعب، والتي تحدث في الدول الديمقراطية نفسها التي يفترض أنها مجتمعات تحكم نفسها بنفسها. إن الحكومات والدول توجد في رأى واتس عندما يشعر الشعب بعدم التضامن بين أفراده، وعندما يصبح المجتمع مجرد لفظ يحيل إلى مجموعة من الأفراد المنقسمين فيما بينهم لأنهم منقسمون على أنفسهم. في الدراسة الرابعة. يتناول الآن واتس مختلف تجليات الزمن في المجتمعات الغربية، ناقياً عن نفسه في الوقت ذاته اتباعه لهذه الديانة بوذية الأصل، حيث أنها بلا تعاليم يمكن نقلها للآخرين وتعبئتها في صورة نظام عبادات. يلاحظ أن خبرة الصحرى satōzō والسؤال الرئيس «أرني وجهك الحقيقي قد اكتسباً مظهراً شكلياً على مر السنين، حتى أصبحت هناك معابد ومناظر ومؤسسات تسمح باستمرار الزمن في الشرق، وقد انتقل إلى الغرب بشكل مصطنع وأصبح أشبه بالموضة التي يسعى وراعا المتحذلقون بينما أفضل طريقة لاستيعابه في الغرب كما في الشرق هي التسلسل بهدوء، لكي يتم هضمه بهدوء كما تسلسل الشاي إلى الذائقة الغربية.

يستعرض واتس في الصفحات الأولى من دراسة العلاقات والفروق بين الزمن التأوي والكثوثية، من حيث

ومتفق مع ذاته، واثق في ذاته دون أدنى لحة من غرور، لا يتردد ولا يعي ذاته بشكل طبيعي . يسأل المعلم طالب الزن «أرني وجهك الحقيقي الذي كان لك قبل أن يلدك أبوك وأمك ؟» ويمثل هذا الطلب ما يسمى بالمسألة/ الإشكالية أو «كوان» kōan التي لا يجد لها الطالب إجابة شافية في التو. لكنه يجيب بشكل عفوي ويحاول أن يكون طبعياً. سأل أحد التلاميذ ذات مرة معلمه الصيني: «كيف؟» فأجاب المعلم «عقلك الطبيعي هو الطريق»، فاضاف التلميذ «كيف أستطيع التنسيق معه؟» فأجاب المعلم «عندما تحاول التنسيق معه تتحرف عنه». لا يعني هذا أن يتوقف التلميذ عن المحاولة. لأن هذا يعني «محاولة عدم المحاولة». المهم أن التلميذ يظل زمناً يواجه نفسه دون أن يستطيع السيطرة عليها، بل ويكتشف زيفها ومخاطبتها حتى يصيبه الشلل من جراء وعيه بذاته. وكلما حدثت المواجهة بين التلميذ والمعلم تذكر التلميذ أن ذاته غريبة عنه حتى يقتنع التلميذ بأن نفسه الذي ظن أنه يعرفها ليست سوى شبكة من العلاقات وردود الأفعال المزيفة. عندئذ يدرك أنه لا يستطيع شيئاً سوى أن يقبل ذاته الغريبة على غرايتها، معتقداً أنه منفصل عنها. أن عقله وذاته شيان منقسمان. عندئذ أيضاً قد تحدث لحظة التنوير، ويهرع التلميذ إلى معلمه ليبريه وجهه الحقيقي. لقد كان التلميذ مكبلاً لأنه في مواجهته لنفسه يشعر بانقسامها، لكنه الآن يشعر ويدرك أنه لا وجود للمفكر الذي من شأنه أنه يسيطر على الفكر، لأن المفكر والفكر شيء واحد. ينسأل الفكر فكرة وراء الأخرى دون أدنى تدخل، ويعرف العقل نفسه ويتنقش الفصل بينه وبين شخص المفكر.

القيم الأخرى كما في Hsing - hsing ming حين
نقرأ: «إذا أردت الحقيقة عارية، / لتتشغل نفسك
بالصواب والبالخطأ / فالصراع بينهما هو علة العقل.

ومن مظاهر تأثير الزن على العقلية الغربية، ينقل
واتس تجربة المؤلف الموسيقى جون كيدج john cage
الذى قدم حفلاً موسيقياً يخلو تماماً من الموسيقى مكتفياً
بحركة عازف البيانو أمام الله، وحركة مساعده فى تثليث
صفحات النوتة الموسيقية من أن لأخر، وبعض الأصوات
القادمة من الخارج أرمز القاعة. واعتبر هذا الحفل من
قبيل الاستسهال والاستخفاف بالمفرد حيث وضع cage
على المسرح تجربته التأملية الخاصة بدلاً من ترجمتها
العقلية إلى موسيقى فائرها من معناها. هناك نوعان
من الزن يقومان على فكرة الخلاص، يرى النوع الأول
أن الخلاص يأتي عن طريق الجهد والعمل وهو مايسمى
squze gen الذى يعتبر أن الصحو لايتأتى إلا بعد سنوات
من التأمل وممارسة التأمل تحت عيني معلم الزن، بينما
يرى النوع الثانى أن الخلاص يأتي عن طريق الإيمان
حيث لايجب أن نجهد أنفسنا للوصول إلى مرحلة
الصحو أو « ساتورى»، وهو مايسمى Beat gen. وقد
استغل البعض النوع الثانى لتبوير ميولهم البوهمية
تحت شعار «لاشى» بهم، واحتفظ البعض بمظاهر الزن
الخارجية فجاءوا إلى المعابد اليابانية للإقامة فيها عدة
أشهر، أوراخوا يمارسون تمارين اليوجا خمس ساعات
يوميأ، هؤلاءهم المدعون... يبقى أن الزن فى جوهره
يقبلهم كماهم، إذا كان الادعاء هو حقيقتهم!

فى المقابلين الخامس والسادس يعود الآن واتس
لثنائية الروح والجسد ويكشف عن تجربة خاصة

الإيمان بأن طبيعة الإنسان تجمع بين الخير والشر فى
أن واحد. لكن اليابانيين يخضعون لشعور مقارب لشعور
المسيحيين بالخطيئة الأولى، وذلك على المستوى
الاجتماعى وليس على المستوى الميتافيزيقى، ينطبق ذلك
على طبقة الساموراي الأقرب للزن من الطبقات الأخرى،
وإن كانت تقوم على تعليم الطفل منذ الصغر قانون
تحدى النفس فى سباق السيطرة عليها وإخضاعها، كما
يلاحظ واتس أن الفرق بين البوذية والزن هو الفرق
بين اعتبار الإنسان سوريمان وبين اعتباره كائناً عادياً:
سئل حكيم من حكماء الزن ذات يوم « الجو حار جداً،
كيف نهرب من الحرارة؟» فأجاب: «لماذا لا نلجأ لمكان ليس
حاراً ولا بارداً؟» فقليل له «وأي هذا المكان؟» فاجاب ونحن
نتفصد عرقاً فى الصيف، ونرتجف فى الشتاء.. فى
الزن لايشعر الإنسان بالذنب لانه يكره الحرارة ولأنه
يضاف، كما أن الزن لا يعظ لأن الإنسان إذا لم يفهم
فهذا جزء من كل، عليه أن يقبله على علته

يتناول المؤلف فى ثلثي دراسته موقف الإنسان
الغريب من نفسه ومن العالم من منظور الثقافة اليهودية/
المسيحية وعلاقته بمختلف أنواع الزن. يسيطر على
الإنسان الغربى إحساس بضرورة تبرير ذاته، فيتمرد
تارة على النظام الثقافى الاجتماعى الذى نشأ فى كنفه
ويتوق تارة أخرى إلى اكتساب احترام الآخرين، معتقداً
أنه بذلك من أتباع الزن. لكن الزن الحقيقي يصرد
العقل من كافة أشكال التفكير التقليدى الذى يخلط بين
عالم الطبيعة الملموس وبين الأشياء والأحداث والقيم
والمعبر عنها باللغة وبالرمزية الثقافية، بينما تعتبر التاوية
والزن العالم أيضاً مستمراً لايمكن التفريق بينه وبين

الكوني. لكن أثر العقار لم يكن في شيء شبيهاً بالصوفية، رغم أنه تناوله أكثر من خمس مرات على مدى التجربة عامين، في حضرة فريق من علماء النفس بهدف معرفة قابلية هذا العقار للاستخدام في حالات العلاج النفسي. خرج واتس من هذه التجربة بقناعتين: الأولى أن هذا العقار لا يصلح للعلاج ولكنه قد يصلح للمفكرين والعلماء والفنانين كأداة تساعد على الإبداع، والقناعة الثانية أن المادة الكيميائية لا تحقق لحظة المحسوس باعتباره خبرة صوفية.

نتيجة لتناول هذا العقار شعر واتس بوعي شديد بنفسه من الداخل كأن الفرق بين ذاته وبين حواسه لم موجوداً، والفرق بين حواسه والعالم الخارجى محض خيال. لم يعد مجرد ملاحظ لما يدور حوله ومتفصل عنه، لكنه أصبح حواسه ذاتها، حتى لم يبق منه باعتباره ملاحظاً لنفسه أى شيء، كل مابقى هو الحواس التي تحس، وهي لا تحس «له» وإنما تحس فقط لحظة بعد لحظة، الواحدة تلو الأخرى. وتمثلت هذه الحواس في رؤية الألوان أكثر بهجة واكتساب العين نظرة بانورامية ترى الأشياء في أن واحد ككل متصل، حتى أصبح العالم بتعبير واتس مثل قطعة أرابيسك متعددة الأبعاد يقع هو في قلبها. إذا كان صحيحاً أن العين ترى النور بسبب الشمس، فصحيح أيضاً أن الشمس نور بسبب العين. كان الإحساس المسيطر في أثناء تجربة العقار هو أن الأحداث تحدث من تلقاء نفسها وأن شيئاً لا يجعلها تحدث، كما أنها لا تحدث لأي شيء.

يختتم واتس دراسته، وكتابه، بالتركيز على فكرة التكامل بين الحس والعقل، بين الشعر والمنطق، بين

خاضها في طريقه للتعرف على حواسه وسبر أغوارها. يرى أولاً أن ثمة نموذجاً للقدس - الأتم أو للصوفي - الحسى، موجود في الأساطير الكهنوتية والأكاديمية، وهو يقوم على الصراع بين الروح والعقل من ناحية وبين الحواس من ناحية أخرى. ولكن بينما لا يقبل المجتمع مثل هذه الثنائية لدى الواعظ والاستاذ الأكاديمي يتقبلها لدى الفنان الذي لا يرى منه ضرراً ولا إضراراً. يهب الفنان نفسه للجمال وهو لذلك لا يعتبر إنساناً صرفاً ولا شيطاناً صرفاً بل يعتبر بهلواناً لا خوف منه، لأن وظيفته هي زخرفة السطح. وهكذا يتجو الفنان بحياته الخاصة بينما يفشل الواعظ والمعلم في ذلك (ويتساءل واتس هل من العار أن يكون الإنسان ملاكاً وحيواناً في الوقت ذاته؟ أن يكون متصوفاً وحسياً في أن واحد؟ هل ينشئ الله والطبيعة بعضهما البعض؟ وإذا كان الله مناقضاً للطبيعة، فهل يتحول إلى مجرد شيء. أوداة نزعته عنها صفة الألوهية؟ ثم يجيب: إن عدم احتفاظنا بالملك والحيوان، بالروح والجسد معاً، هو إنكار لأهمية كوننا بشراً، وإن المناسبة تكمن في ذلك الصراع المرير الذي يعيشه هؤلاء الذين يشعرون بقوة التقيضين في الوقت ذاته. ثم يختتم دراسته بالإعلاء من شأن القديس - الأتم، أو الصوفي - الحسى، بوصفهما أكثر الكائنات اكتمالاً، لأن الله هو خالق كل شيء، وعلى الإنسان أن يقبل الحقيقة كما هي، أي أن يقبل كل شيء على ما هو عليه.

في النهاية، يكشف المؤلف في دراسته السادسة والأخيرة عن تجربته لعقار جديد اسمه LSD، هو خليط من عقارين كيميائيين، ليرى ما إذا كان هذا العقار ينتج تأثيراً مشابهاً لتأثير التجربة الصوفية، أو حالة «الوعي

رغم أنها تظل بعيدة عن المنطق المادى فى تفسير العالم.
فما هو الحدس وماهى الروح وماهو الخير وما الوعى...
إن لم تكن جميعاً سقفاً يحد من انطلاق العقل وتحرره؟
(إن فكرة الصحو ذاتها تبدو تهييمية فى سياق
مجتمعاتنا الحديثة التى تكاد تنفى من قاموسها الزمنى
لحظات التأمل وحالات الشوق والتورانية والصفو
الصوفية، وإن ظلت تعاليم الزمن (التي هى نافذة للتعاليم)
القائمة على مسألة اكتشاف الإنسان وجهه الحقيقى
وتقبله بعيداً عن البوهيمية واللامبالاة والعدمية، تعاليم
صالحة لإعادة بناء الإنسان الحديث وتخليصه من
شوائب كثيرة بعضها سياسى / اجتماعى وبعضها
ثقافى / دينى. وربما يكون الوعى بأهمية إعادة بناء هذا
الإنسان أولى خطوات إعادة تشكيل المجتمع الحديث
والعقل الحديث بكل ما يحمله من قلق ومخاوف، لأن هذا
أيضاً هو جوهر تقبل الزمن للعالم، بكل ما فيه، كما هو،
وبوجهه الحقيقى.

الروحانية والعقلانية التى يثرى بعضها البعض، وتقدم
صيغة متكاملة للحياة بحيث يصبح الإنسان حراً من
المخاوف والمتناقضات التى تؤسسها ثانية «ملاك /
حيوان» فلا يعود العقل يحارب الحدس، بل يحدث
التزاوج الحقيقى الحريين إيروس ولوجوس، بين الغريزة
والعقل.

إن كتاب الآن واتس «هذا هو ذاك» ينطلق من تجربة
الزمن لاختبار مقولات فلسفية ودينية راسخة فى العقل
الغريسي المسيحى وهو على الرغم من أسلوبه المشوق
وسلاسته العلمية والفلسفية الواضحة، يكشف عن الية
فلسفية (دينية فى المقام الأول) تسعى للجمع بين
الأضداد والتأليف بين المتناقضات تحت مسمى «الزمن»،
مع وضع التراث المسيحى فى الاعتبار لكنها فى الوقت
نفسه لاتنفيها بل تؤسس لوجودها بمجرد الإشارة لغواً
إليها. إننا نقع ثانية فى فخ الميتافيزيقا ولكن من زاوية
أكثر تعاطفاً مع إنسانية الإنسان أولنقل أكثر اعتدالاً،



من سلطة النص إلى سلطة الشخص

مفترقات من التراث الشيعي عبر العصور



تحاول النصوص الشيعية المختارة في الصفحات التالية، أن ترسم صورة صادقة للفكر الشيعي في غناه وفي خصوصيته، وفي تطوره عبر الزمن منذ نشأة التشيع إلى قرننا هذا؛ وقد كان لابد - لتحقيق هذه الغاية - من اللجوء، إلى مصادر عدة متنوعة؛ بحيث يتم تمثيل أهم الفرق التي انقسمت إليها الشيعة، خاصة تلك الفرق التي كان لتراثها الفكري والأدبي تميز ملحوظ في سياق التراث الديني الإسلامي عامة، مثل الإسماعيلية، التي كان لاعتناق أتباعها لفكرة (الظاهر والباطن) دور كبير في تطوير عملية التأويل ودفعها إلى أقصى اتساع ممكن، بحيث أصبحت قادرة على أن تستوعب تراث الديانات والحضارات الأخرى في إطار الإسلام، كما نرى في فكرة التناسخ وفي تأويل شكل الصليب؛ وقد تفنّن مفكرو الإسماعيلية في التنظير لمبدأ التأويل، إلى الحد الذي جعلنا نرى عند جعفر الكاشغي (توفي ١٨٥٠م) تفريقا بين ثلاث مستويات: تفسير وتأويل وتفهم؛ ولم يكن التأويل الصوفي للقرآن لإامتدادا للتأويل الشيعي وتطورا له.

لقد ساعد التأويل على إقامة التوازن بين الظاهر والباطن، وبين الرمز والمرموز إليه، وهو توازن لم يكن ليتحقق إلا من خلال توازن آخر بين النبوة والولاية، وهذا هو ما جعل التأويل ينتقل من الدين إلى السياسة، أو من السماء إلى الأرض، فكان ما كان من صراع التأويلات بين الشيعة والفرق الإسلامية الأخرى، وخاصة السنة.

وإذا كان أهل السنة يرفضون مبدأ التناول إلا في أضيق الحدود، فإنهم يطلقون في ذلك من إيمانهم بقدسية النص القرآني؛ وكان سلطة النص المقدسة ستصبح مهددة إذا خضعت للتناول الإنساني؛ وفي مقابل ذلك، نجد أن السلطة المقدسة عند الشيعة كانت مركزة في شخصية الإمام، أو الغائب بالامر، الذي يستطيع بدوره أن يكشف المعاني الباطنة في ظاهر النص، فكانهم قد استبدلوا سلطة الشخص بسلطة النص، على ما في استخدام مصطلح الشخص هنا من تجوز، لأن الإمام ليس مجرد شخص عادي، بل هو شخص ملهم بمعد إلهي، وقبل أن يتحول ولاه الشيعة إلى كاريزما الشخص وتأثيره الديني المطلق، كان هناك في البداية توق محموم إلى مجتمع كاريزمي يسود فيه العدل ويقوم به الحق. ولا شك أن في النصوص التأويلية المخفارة قيمة أدبية وفنية، بغض النظر عن دالاتها المذهبية.

أما النصوص الخاصة بالفقه الشيعي، ففيها الكثير من مبالل الفقه الأسود وتوافقه: كما تتجلى خاصة في فقه الجنابة وأداب النكاح وغيرها، وفي هذا يشترك الشيعة مع السنة، وإن كانوا يتميزون في تفاصيل معينة. مثل زواج المتعة، وبعض الأبواب الأخرى.

معنى الشيعة

وقد عرفت كل فرقة بما تنتحله من المذهب، فكل ذلك كل فرقة من فرق الشيعة مخصوصون بلقبهم؛ وقد عمهم اسم التشيع. ولم يرق في ذم اللقب شيء من الأخبار، أعني في التشيع... كما روي في المرجئة والرافضة والمارقة والقدرية. ولم يلقب أحد من المسلمين بشيء من الألقاب في حياة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، ولا اشتهدوا به إلا اللقب الواحد، وإنما حدثت الألقاب بعد وفاته صلى الله عليه حين أبدعوا البدع وتفرقوا في الأماء. وقد كان لها ذكر قبل ذلك.

ولا يقال: هؤلاء الشيع... كما يقال: هؤلاء الأحزاب. والعلة في هذا أن أهل الحق لا يكونون متفرقين... إنما تكون فرقة واحدة في اسم الشيعة إذا كان واحدا معرفة. لأن أصحاب علي عليه السلام كانوا فرقة واحدة غير مختلفين، فليل لهم الشيعة، ولم يقل لهم شيعة... فكان أصحاب معاوية على الباطل فليل لهم الأحزاب، ولم يقل لهم الحزب. وهذا دليل على أن أصحاب علي هم أهل الجماعة، وأصحاب معاوية هم أهل الفرقة.

يقال إن الشيعة لقب لقوم كانوا قد الذوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وعرفوا به مثل سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري والمقداد بن الأسود وعمران بن ياسين وغيرهم... كان يقال لهم شيعة علي وأصحاب علي، وقال فيهم رسول الله صلى الله عليه وآله عليه «اشتأقت الجنة إلى أربعة: سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار» ثم لزم هذا اللقب كل من قال بتفضيله بعده، إلى يومنا.

وانشعبت من هذه «الفرقة» فرق كثيرة سميت بأسماء متفرقة والألقاب شتى مثل: الرافضة والزيدية والكيسانية... وغير ذلك من الألقاب، وهم كلهم داخلون في جملة هذا اللقب الواحد الذي يسمى الشيعة على تباينهم في المذاهب وتفرقهم في الآراء. وشهر كل فريق بما ينتحله من المذهب وينسب إليه، كما أن جميع فرق الإسلام قد عمهم اسم الإسلام، وإن كانوا مختلفين في مذاهبهم.

أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة بتحقيق عبد الله سلوم السامرائي، ضمن كتاب (الغلو والغرق الغالية في الحسنة الإسلامية، بغداد ١٩٧٢).

دعاء الإمام زين العابدين

وَكَاْنَ مِنْ دُعَائِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي دِفَاعِ كَيْدِ الْأَعْدَاءِ، وَرَدَّ بِأَسْمِهِ: اللَّهُمَّ: هَدَيْتَنِي فَلَهَوْتُ، وَوَعَلْتَنِي فَفَسَدْتُ، وَأَتَيْتَنِي الْجَمِيلَ فَعَصَيْتُ... ثُمَّ عَرَفْتُ مَا أَصْدَرْتَنِي... إِذْ عَرَفْتَنِيهِ - فَاسْتَغْفَرْتُ - فَأَعْلَلْتَنِي... فَعُدْتُ - فَاسْتَرْتَنِي... فَلَمْ - إِلَهِي - الْحَمْدُ.

تَفَحَّمْتُ أَوْيَةَ الْهَلَاكِ، وَحَلَلْتُ شَعَابَ تَلَفٍ تَعَرَّضْتُ فِيهَا لِمَسْطَوَاتِكَ، وَجَوَلْتُهَا عَفْوِيَّاتِكَ، وَوَسَّيْتُ إِلَيْكَ التَّوْحِيدَ وَذَرَعْتُ أُنَى لَمْ أَشْرِكْ بِكَ شَيْئًا، وَلَمْ أَتَّخِذْ مَعَكَ إِلَهًا. وَقَدْ فَرَزْتُ إِلَيْكَ بِنَفْسِي... وَإِلَيْكَ مَفَرُ الْمُسِيءِ وَمَفْزَعُ الْمُخْصِيعِ لِحَقِّ نَفْسِي الْمَلْتَجِي...!

فَكَمْ مِنْ عَدُوٍّ أَنْشَأَ عَلَيَّ سَيْفَ عِدَاوَتِهِ، وَشَدَّ لِي ظِلْمَ مُدْبِتِهِ، وَأَرْهَقَ لِي شَيْئًا حَذَرَهُ، وَدَافَ لِي قَسَوَاتِلَ سُمُومِهِ، وَسَدَّدَ نَحْوِي صَوَاتِبَ سِهَامِهِ، وَلَمْ تَنْمِ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ، وَأَضْمَرُ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهُ، وَيُجَرِّعَنِي زَعَافَ مَرَارَتِهِ.

... هَذَا مَقَامٌ مِنْ اعْتَرَفَ بِسُوءِ النَّعْمِ، وَقَابَلَهَا بِالتَّخْصِيرِ، وَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ بِالتَّخْصِييعِ. اللَّهُمَّ فَإِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِالْمَحْمَدِيَّةِ الرَّقِيعَةِ، وَالْعَلَوِيَّةِ الْبَيْضَاءِ، وَاهْجُوهَ إِلَيْكَ بِهِمَا أَنْ تُعِيدَنِي مِنْ شَرِّ (كَذَا وَكَذَا) فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَضِيقُ عَلَيْكَ فِي وَجْدِكَ، وَلَا يَنْكَادُكَ فِي قُدْرَتِكَ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

فَهَبْ لِي - يَا إِلَهِي - مِنْ رَحْمَتِكَ وَدَوَامِ تَوْفِيقِكَ مَا أَتَّخِذُهُ سَلَمًا أَعْرُجُ بِهِ إِلَى رِضْوَانِكَ، وَأَمِنْ بِهِ مِنْ عِقَابِكَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

الإمام علي زين العابدين، الصحيفة السجادية، مطبوعات جمعية أهل البيت للقاهرة د.ت.

من تفسير الإمام جعفر الصادق

حكى عن جعفر بن محمد أنه قال: كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للاولياء، والحقائق للانبيا.

«عن جعفر بن محمد أنه سئل عن «بسم الله الرحمن الرحيم»، فقال: الباء بهاء الله، والسين سبازة واليم يمدده، والله إنه كل شيء، الرحيم بالمؤمنين خاصة، وقال في قوله: «الله»، إنه اسم تام لأنه أربعة أحرف: الألف وهو عمود التوحيد، واللام الأول لوح الفهم، واللام الثاني لوح النبوة، والهاء النهاية في الإشارة، و«الله» هو الاسم الفرد المتفرد، لا يضاف إلى شيء، بل تضاف الأشياء كلها إليه؛ وتفسيره: العبود الذي هو إله الخلق، منزّه عن كل ذرّك لثانيته، والإحاطة بكيفيته، وهو المستور عن الأبصار والأفهام والمحجب بجلاله عن الإدراك.

«فَلَمَّا أَتَاهَا تَوَدَّى يَامُوسَى: إِنِّي أَنَا رَبُّكَ طه - ٢٠.

قال جعفر: قيل لموسى عليه السلام كيف عرفت أن النداء هو نداء الحق؟ فقال: لأنه أفناني وشمّلني، وكان كل شعرة مني كانت مخاطباً ببدء من جميع الجهات، وكأنها تعبر من نفسها بجواب، فلما شملّني أنوار

* عن جعفر بن محمد في قوله عز وجل: «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا» سورة الفرقان - ٦١.

سَمَى السَّمَاءَ سَمَاءَ لِرَفْعَتِهَا، وَالْقَلْبَ سَمَاءَ لِأَنَّهُ يَسْمُو بِالْإِيمَانِ وَالْمَعْرِفَةِ بِلَا حُدَّ وَلَا نَهَايَةَ. كَمَا أَنَّ الْمَعْرُوفَ لَا حُدَّ لَهُ كَذَلِكَ الْمَعْرِفَةُ بِهِ لَا حُدَّ لَهَا. وَيُرْجُ السَّمَاءُ مَجَارَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَهَمَّ: الْحَمَلُ وَالثَّوْرُ وَالْجُوزَاءُ وَالسَّرَطَانُ وَالْأَسَدُ وَالسَّنْبُلَةُ وَالْمِيزَانُ وَالْعَقْرَبُ وَالْقَوْسُ وَالْجَدْيُ وَالذِّلَّةُ وَالْحَسُوتُ. وَفِي الْقَلْبِ بُرُوجٌ وَهِيَ [وَهْم] بُرْجُ الْإِيمَانِ، وَيُرْجُ الْمَعْرِفَةَ، وَيُرْجُ الْعَقْلَ، وَيُرْجُ الْيَقِينَ، وَيُرْجُ الْإِسْلَامَ وَيُرْجُ الْإِحْسَانَ وَيُرْجُ التَّوَكُّلَ وَيُرْجُ الْخَوْفَ، وَيُرْجُ الرَّجَاءَ، وَيُرْجُ الْمَحَبَّةَ وَيُرْجُ الشَّوْقَ، وَيُرْجُ الْوَلَةَ. فَهَذِهِ إِثْنَا عَشَرَ بُرْجًا مِنَ الْحَمَلِ وَالثَّوْرِ إِلَى آخِرِ الْعَدَدِ... بِهَا صَلَاحُ الدَّارِ الْفَانِيَةِ وَأَهْلِهَا.

د. علي زعفران: التفسير الصوفي للقرآن عند السائق دارالأنس ط (١) - بيروت ١٩٧٩.

زواج فاطمة من علي

وإسناده: قال: قال رسول الله (ص): «أنا في ملك، فقال يا محمد إن الله عز وجل يقرأ عليك السلام ويقول: قد زوجت فاطمة من علي، فزوجها منه. وقد أمرت شجرة طوبى، أن تحمل الدر والمرجان، والياقوت، وأن أهل السماء قد فرحوا بذلك، وسيدوا لهما ولدان، سيدا شباب أهل الجنة. وبهما يتزين أهل الجنة، فأبشرا يا محمد فإنك خير الأولين وآخرين».

الإمام علي رضا، صميقة الرضا، أخرجه د. حسين علي محفوظ، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ط (٢)، بغداد ١٣٩٠هـ.

الهيبة، وأحاطت بي أنوار العزة والجبروت، علمت أنني مخاطب من جهة الحق. ولما كان أول الخطاب إني، ثم بعده «أنا»، علمت أنه ليس لأحد أن يخبر عن نفسه باللغتين جميعاً متتابعاً إلا الحق، فادعشت؛ وهو كان محل الفناء. فقلت: أنت أنت الذي لم تزل ولا تزال، ليس لموسى معك مقام ولا له جراحة الكلام إلا أن تنفيه ببقائك، وتتمتع بهنعتك، فتكون أنت المخاطب والمخاطب جميعاً. فقال: لا يحمل خطابي غيري، ولا يجيبني سواي، وأنا المتكلم وأنا المتكلم، وأنت في الوسط شيع يقع بك محل الخطاب.

* «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ»

قال جعفر: اقلع عنك العلائق فإنك بأعيننا.

* «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» سورة النور - ٣٥.

قال جعفر بن محمد: الأنوار مختلفة أولها نور حفظ القلب، ثم نور الخوف، ثم نور الرجاء، ثم نور التذكر، ثم النظر بنور العلم، ثم نور الإحسان، ثم نور النعمة، ثم نور الفضل، ثم نور الآلاء، ثم نور الكرم، ثم نور العطف، ثم نور القلب، ثم نور الإحاطة، ثم نور الهيبة، ثم نور الحيرة، ثم نور الحياة، ثم نور الأنس، ثم نور الاستقامة، ثم نور الاستكانة، ثم نور الطعانية، ثم نور العظمة، ثم نور الجلال، ثم نور الألوهية، ثم نور الوحدةانية، ثم نور الفردانية، ثم نور الأبدية، ثم نور السرمدية، ثم نور الديومية، ثم نور الأزلية، ثم نور البقاء، ثم نور الكلية، ثم نور الهوية. ولكل واحد من هذه الأنوار أهل وله حال ومحل: وكلها من أنوار الحق التي ذكر الله تعالى في قوله: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، ولكل عبد من عبيده مشرب من نور هذه.

من حديث الإسراء والمعراج

وإسناده: قال قال علي (ع): لما بدأ رسول الله (ص) بتعليم الأذان أتى جبرئيل (ع) بالبراق فاستعصمت عليه. فقال لها جبرئيل: أسكني بركة، فما ركبت أحد أكرم علي الله تعالى منه فسكنت. قال (ص): فركبتها حتى انتهيت إلى الحجاب الذي يلي الرحمن عز ربنا وجل - فخرج ملك من وراء الحجاب فقال الله أكبر الله أكبر قال (ص): قلت يا جبرئيل من هذا الملك الكريم؟ قال جبرئيل: والذي أكرمت بالنبوة، ما رأيت هذا الملك قبل ساعتى هذه. فقال الملك: الله أكبر الله أكبر، فتودى من وراء الحجاب صدق عبدي أنا أكبر أنا أكبر. قال (ص): فقال الملك أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله. فتودى من وراء الحجاب صدق عبدي لا إله إلا أنا. قال (ص): فقال الملك أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول الله أشهد أن محمداً رسول الله. فتودى من وراء الحجاب صدق عبدي أنا أرسط محمداً رسولاً قال (ص): فقال الملك حي على الصلاة حي على الصلاة، فتودى من وراء الحجاب صدق عبدي ودعا إلى عبادتي. قال (ص): فقال الملك حي على الفلاح حي على الفلاح. فتودى من وراء الحجاب صدق عبدي ودعا إلى عبادتي. قد أفلح من وافظ عليها. قال (ص): فيومئذ أكمل الله - عز وجل - لي الشرف على الأولين والآخرين.

صحيفة الرضا

أصل كلمة «مهدي»

لا يخفى أن قديما الإيرانيين كانوا يعتقدون بإله خير ويسمونه (يزدن) وبإله شر ويسمونه (أهرمن) وكانوا يزعمون أن هذين الإلهين لا يزالان يحكما على الأرض

حتى يقوم (ساوشيانث) بن زرادشت النبي فيقلب علي أهرمن ويبيده، ويصير العالم بهذا للخير لا يحكم إلا يزدن. فكانوا ينتظرون ساوشيانث، وكان هذا المعتقد قد تاصل في قلوبهم وازداد اغصانا وأوراقا بمرور الدهر شأن كل معتقد ملة. فلما ظهر الإسلام وفتح المسلمون العراق وإيران واختلطوا بالإيرانيين، سرى ذلك المعتقد منهم إلى المسلمين ونشأ بينهم بسرعة غريبة، ولسنا على بينة من أمر كلمة «المهدي» فلا نعلم من وضعها ومتى وضعها.

أحمد كسروي، التشيع والشيعة، طهران ١٣٦٤ هـ.

الإمام علي: مسيح هذه الأمة

الحمد لله مبدع ما تحرك وسكن، ومبدع ما ظهر وما بطن، الذي إذا الوهم فيه أمعن، وبلغ آخر ما استطاع وأمكن، رده العجز إلى أول مراحل أسير، وتعالى الله عنه علواً كبيراً.

أحمد حمد من انخفض فارتفع، ولو طار لوقع، وعجز فاندرك، ولو تحرك لأشرك، وأحجم فملك ولو أقدم لهلك، لأنه الله تعالى الذي لا يدركه من لا تدركه الأبصار، ولا يحصره من لا تحصره الأفكار، فسيحان الذي دون تناوله للأفكار استتار، ولأقدام الأوهام زلل وعثار، وصلى الله على المصطفى محمد خير من قام بدينه كافلاً، ولأعباء ملكوته حاملاً، ليحقق حقاً ويحل باطلاً، وعلى وصيه الذي كان بمنزلة هارون من موسى نازلاً، على بن أبي طالب (ع) خبير من مشي بين السماطين للأقران منازل، وسلم عليه وعلى الأئمة الطاهرين من ذرية سلاماً تاماً كاملاً.

كل فاضل، ولا يتفرد عن جملة فيكون معانداً له ومتأوتاً
إلا كل رذل خبيث عامر؛ ذلك بأن المناسب بما ناسبه به
يشابهه ويؤالفه، والمخالف له بما خالفه فيه يباعده
فيخالفه، وإذا كان الأصل الخدم المتبوع على ذلك
خيراً، فاتباعه الموالفون له أحياناً، وبالعقد مخالفوه؛
وكذلك المطيعون بالسعيد المبعوث ومن حوله من
الأصحاب المختصين به؛ خزان سره وأبواب حكمت ومن
يحتاج إليهم في إقامة أمر الله تعالى ونهيه، لا يتجاوز
عددهم اثني عشر؛ يكونهم في وجودهم له كالأثني عشر
في الموجودات من العالم الكبير والصغير لها، وكذلك
كان لكل نبي مبعوث هذا العدد؛ لموسى عليه السلام اثنا
عشر نقيباً، ولعيسى عليه السلام اثنا عشر تقيماً
حوارياً، ولحمد صلى الله عليه وآله اثنا عشر صاحباً،
وآدم ونوح وإبراهيم من قبل، كذلك لكل واحد منهم اثنا
عشر حجة علمه، والقائمون بأمره، والقابلون أنوار
حكيمته، ولكن منهم درجة ومنزلة وحق لا ينكر، وأعلام
درجة وإبراهيم إليه رتبة من كان منهم أكثر تشابهاً به...
وأكثر قبولاً لأمره ونهيه، وأكثر اهتزازاً لما سره في أمره
وساؤه، وأوفر حظاً مما له، والأولى بمقامه بالخلافة عنه
وبالنص عليه في ذلك، من كان في هذه المنزلة .

الكرمانى، راحة العقل، تحقيق مصطفى غالب،
دار الأندلس ط (٢٢)، بيروت ١٩٨٢ .

ضرورة التأويل

ومما يوجب التأويل كون أعداد الصلاة مختلفة، فلو لا
ما تحتها من العلوم والإشارات التي عنها اختلفت، لكان
لا يكون عدد ركعات صلاة، بأن يختص بعدة معلومة
أولى من الأخرى، وتلك العلوم والحكم هي التأويل،

وكان قرىء عليكم من معنى قول أمير المؤمنين (ع)
وغر من غلا فيه، وقرأهم ما قال النصارى في المسيح
ماسمتموه، وأورد عليكم في حل مشكل الخير المأثور عنه
ما عرفتموه، وأولياء الله الظاهرون متزهدون عن إفك
الغالبين فيهم والمتجاوزين بهم لخدمهم؛ يرتبون إلى الله
سبحانه من شر ما يافكون، وأنهم لفي سبيل طاعته وعبوديته
سالكون، ولما كان على (ع) المسيح هذه الأمة بما شبهه
النبي (ص) به، اعترضت فيه عوارض هذه الشبهة، فقد
قبل في المسيح إنما سمي مسيحاً لكونه ممسوحاً بكلمة
الله، وقيل كان ممسوحاً بماء نهر الأردن، وقيل كان
ممسوحاً بالدهن، وعلى هذه النسبة فقد كان على (ع)
مسيحاً لكونه ممسوحاً بكلمة الله، ما سه دس الجاهلية،
أمن برسول الله وهو مظل، وكان يصلى بصلاته، ويتنكس
بنسكه، وكما أن المسيح أوتى الكلمة التي هي آية النبوة
طفلاً، فكذلك أوتى هذه الكلمة التي هي آية الوصاية طفلاً،
وكما أن المسيح قال للعالم طلقك ثلاثاً، وكذلك (ع) قال
للعالم، طلقك ثلاثاً، وقال: يا صفراء ويا بيضاء غري
غيرى، وقال النبي (ص): لولا أنى أتخوف أن يقول فيك
الناس ما قالت النصارى في المسيح، قلت فيك قولاً لا تمر
بملا من الناس إلا وكانوا يأخذون التراب من تحت قدمك،
ويشربون من فضل طهورك.

هبة الله الشيرازي (المزيد في الدين) (ت ١٤٧٠هـ)
الجالس المؤدية المئة الأولى، تحقيق مصطفى
غالب، دار الأندلس بيروت د.ت.

سر الإثني عشر

ومن يكون بهذه المنزلة من الوجود لا يكون إلا تاماً
مؤيداً فاضلاً، ولا يجتمع معه فيكون تابعاً له وخادماً؛ إلا

والإنسان ما هو، وما حقيقته، وما الفرق بين حياته وحياة البهائم، ولم جعل عنقه صورة ميم، ويدهاء، ويطنه ميماً، ورجلاه دالا، حتى صار كتاباً مرسوماً يترجم عن محمد... كيف يسعنا الإعراض عن هذه الأمور والله تعالى يقول: (سنزيهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى نبين لهم أنه الحق)؟

الداعي إسماعيل بن محمد التميمي نقلًا عن :
(أصل الموحدين الدور وأصولهم).

إبطال التأويل عند الزيدية

أعلم أن منشأ الزلل لهذه الفرق الثلاثة: أعنى الباطنية والحشوية والرافضة في تأويلاتهم الركيبية، ومعانيهم الباطلة أمور ثلاثة: النقل، والتركيب، وإزالة

التركيب. فالأول النقل: وهو أن ينقلوا اللفظ من معنى آخر لم يوضع له ولا يحتمل لمعناه، وذلك نحو زعم الباطنية أن البحر الذي خلقه موسى هو العلم، وأن إحياء عيسى الموتى هو دعاء الجهال إلى ما يحييهم به من العلم، وإخراجهم به من موت الجهل. وأن الغراب في قوله تعالى: ﴿فبعث الله غراباً يبيح﴾ [سورة المائدة، ٣١] هو اسم رجل، وعلى هذا ففسروا جميع نصوصات القرآن والسنة وظواهرهما.

وتنحو قول الروافض في قوله تعالى: ﴿كملت قول الشيطان إذ قال للإنسان اكفر﴾ [سورة الحشر، ١٦]، المراد بالإنسان أبو بكر وبالشيطان عمر.

وأما التركيب فنحو أن يلفقوا اثنين اثنين وأكثر فيستنتجون من مجموعها معنى فاسداً لا تقتضيه الآيات

وكذلك الصوم، أيامه التي لولا ما تدل عليه من المعارف المزدية إلى التوحيد، لكان لا يكون بأن يفترض صوم شهر رمضان، أولى من أن يفترض صوم شهر المحرم، كلها شهور، فلا يكون التخصيص إلا لعلة ومعنى وحكمة، وتلك الحكمة هي التي نسميها تأويلاً، وكذلك أعمال الحج ومناسكه التي لولا الحكمة التي تتضمنها تلك الأفعال الدينية، والمعارف التي تحت تلك المناسك العجيبة التي هي مؤدية إلى توحيد الله تعالى، وهي عبادة مثلاً، لكان قول الملحدة مطرداً في الطعن، وتلك الحكمة هي التي نسميها تأويلاً باطلاً

الكرماني، الرسالة الموسومة بالكافية في الرد على الهاروني (مجموعة رسائل الكرماني)

السر المكتوم

أعلم أن دين محمد (ص) ما جاء بالتحلي، ولا بأمانى الرجال ولا شهوات الناس، ولا بما حقد على الأمته وعرفته دهماء العامة، ولكنه صعب مستصعب، وأمر مستقيل وعلم خفي، ستره الله في حجبهِ وعظم شأنه عن ابتذال أسرارهِ، فهو سر الله المكتوم وأمره المستور الذي لا يطيق حملهُ ولا ينهض بأعبانه وثقله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه لتقوى...

فكر معنا: ما معنى رمى الجمار والعدو بين الصفا والمروة، ولم كانت الحائض تقضى ولا تعيد الصلاة، وما بال الجنب يغتسل من ماء دافق يسير، وما بال الله خلق الدنيا في ستة أيام، أعجز عن خلقها في ساعة واحدة؟ ما ياجوج وماجوج وأين مستقرهم، ما سبعة أبواب النار وما ثمانية أبواب الجنة؟ فكروا أولاً في أنفسكم، أين أرواحكم وكيف صورها وأين مستقرها وما أول أمرهم.

المؤمنين به مذهبهم،/ وذلك نحو دعاء الحشوية أن لكل جنس من الحيوانات نبياً ومذكراً وشريعة، وأنهم مكلفون ويستشهدون بقوله تعالى، ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [سورة فاطر، ٢٤]. فآخذوا من الآية الأولى أن كل جنس من الحيوانات أمة مثلاً، ومن الآية الأخرى أنه بعث في كل أمة نذيراً. فحصل في مجموعهما أن في كل أمة منهم نذير.

وأما إزالة التركيب، فنحو استشهاد الحشوية على أن جميع الناس يدخلون النار بقوله تعالى «وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً». (مريم - ٧١)؛ فلما أسقطوا أولها، نشأ منها لهم هذا التأويل الباطل، وتركوا الرجوع إلى أول القصّة، وهو قوله تعالى: «فوريك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحشرنهم حول جهنم جثياً». (مريم - ٦٨)، ولوضعوا أولها إلى آخرها ليعطل هذا المعنى، فهذه الأمور الثلاثة هي السبب في بطلان التأويل.

يحيى بن حمزة العلوي (ت. ٤٧٤ هـ) - مشكاة الأنوار الهامدة لقواعد الباطنية الأشرار، تحقيق محمد السيد الجليند، دار البعثية للنشر والتوزيع، ط (٣) صنعاً ١٩٨٢.

تأويل: بسم الله الرحمن الرحيم

الحاء في بسم الله الرحمن الرحيم مرتين إحداهما دليل على الناطق، والثانية دليل على الأساس، يعني أن ذات الفتح لا يناله من الحدود الجسمانية إلا رجلان هما: الناطق والأساس، فيفيدان من دونها ذلك، فالقلم دليل على الخيال لأن به يتم كل حد نيل من التأييد، فيرى به صورة كل من ياتم به عند غيبته عنه، والميم في بسم الله الرحمن

الرحيم ثلاث مرات يعني أن الخيال لا يناله من الحدود الجسمانية إلا ثلاثة هم: الناطق والأساس والإمام، فيفيدون النواحي الأثنى عشر ويخطون لهم خطاً من ذلك، والنون دليل على الناطق الذي نطق لأهل النجدين بالحق رمزاً، مشيراً إلى أساسه وإلى ما يكشف لهم عن حقائق ما نطق به من التنزيل، والنون في بسم الله الرحمن الرحيم واحدة، معناها أن نال الناطق من الأصليين إفاضة أهل النجدين على نحو واحد رمزاً من غير شرح، وظاهراً بلا باطن، وتنزيلاً بلا تأويل. والراء دليل على الأساس لأنه غاية نيل التأويل الذي به يرى كل مسترشد رشد، ومنه يستفيد الباحث كلا الشيتين الظاهر والباطن، وكذلك الأصولان من حرفين ومزيتين في بسم الله الرحمن الرحيم، كل ذلك يدل على أن كل ما استفادته الأساس من الأصليين كان يبيده أهل النجدين على وجهين، ظاهراً وباطناً ورسماً وسراً وتنزيلاً وتأويلاً والراء موجودة في الرحمن وفي الرحيم معاً، والنون موجودة في الرحمن معدومة في الرحيم، فذلك دليل على مرتبة الأساس، فهي موجودة في الناطق، ومرتبته الناطق معدومة في الأساس، والياء دليل على الإمام لأنها حرف النداء في أول الكلمة، وحرف النسبة في آخرها، أي أن النسبة الروحية محتملة به من جميع الحدود عند الكشف، وبه يدعى كل أهل زمان يومئذ، وقد قال الله تعالى:

﴿يوم ندعو كل أناس بإمامهم، فمن أوتى كتابه يمينه فأولئك يقرأون كتابهم ولا يظلمون شيئاً﴾

الداعي القرطبي عبدان، شجرة اليقين، تحقيق عارف تامر، دار الأفاق الجديدة ط (١)، بيروت ١٩٨٢.

تأويل: الجنة والنار والعبادات

وأما معنى الجنة، فهي العوالم الثمانية: أولها جنة الميراث، وهي رتبة الإنسانية، والثانية جنة عدن، وهي الرتبة الملكية، وثالثها جنة الخلد، وهي العوالم الملكية، ورابعها الجنة العالية، وهي العوالم الروحانية المجردة من العوالم الجبرمائية، وخامسها جنة الفردوس وهي النفسانية، وسادسها جنة النعيم وهي عالم العلم، وسابعها جنة رضوان وهي عالم العقل، وثامنها جنة النازي وهي عالم الأمر الذي منه بدت العوالم واليه معادها، أما درجات الجنة فهي مراتب العلوم ومقادير المفهوم في كل مقام، وأما اللذات والنعيمات، فهي جولان النفوس في فضاء معارجها وابتهاجها عند الحصول في مشاهدتها ومواقعها، وأما الأرائك والظل والنسارق والحلل، فهي مظاهر النفوس في الصور المتخاطفة، وخلعها للصور المخالفة، وتلبسها بالأشخاص المشاككة، وأما الأبارق والأكواب والساقى والكس والشراب فهي آلات الدارك وأدوات المخاطلة يعلم للكرت والملائكة، والساقى هو إمام الدور الدائر، والكس ما لفة الناطق من الظواهر، والشراب المظهر من تأويل التنزيل، وكشف المستور، وأما النار فهي العوالم السبعة المتولدة من الثلاثة أركان، أولها: لظى وهي كرة الأثير، ثم الجحيم مركز الهواء، والزمهرير، ثم السعير مقر الماء، ثم الهاوية مكان الغبار، ثم جهنم عالم الحيوان غير الإنسان، ثم مقر مرتبة النبات، ثم سجل منزل المعدن ودرجاته وأجرامه الكثيفة والثقيلة، وأهلها هم النفوس الجزئية القائمة في الآيات بالباطل، والاعتقادات الرديئة، وأما العذاب، والعقاب فما تجده من الآلام والأوجاع والأسقام ومفارقة المؤلفات بهجوم الحوادث والنكبات، والزبانية فهي صور

أهل الشكوك والجهالات، وأشخاص أهل الضلالات والخيالات، ومظاهر الآراء الباطلة، والاعتقادات الرديئة، وشجرة الزقوم الانتساب إلى الأضواء، والاجتناء من ثمرة الكفر والعناد، وطعام غسلين اعتقاد ما لا يطيقه العقل والدين، وتقلب أصحاب الشبهات والتخمين، وشراب الحميم الأحكام المخالفة للحق اليقين، وأما المصير والرجوع إلى الله تعالى فهو انتهاء جميع النسب والإضافات التي بين البسائط والركبات من العوالم الروحانية والجسمانية واللطائف والكشائف، إلى الأربعة الحاملة إشارة الكلمة على الرتبة المشار إليها بحروف الله المتصل بالأمر، لذى هو معنى رجوع المركبات العددية، أو معرفة مرتبة الإمام، ومشاهدة أنواره المحيطة بالخاص والعام، ومطالعة آثار البسيط على المعاني والأقسام، وأما الصلال الواجب إظهاره وإعلانه، والحرام الواجب ستره وكنتمانه، فهو الطاعة والدخول في عهد إمام الزمان، والثاني المعصية والميل لأئمة الضلال والعدوان، وأما الصلاة فهي صلة الداعي إلى دار السلام بصلة الأبوة في الأديان إلى الإمام، والزكاة إيصال الحكمة إلى المستحق، وإرشاد الطالب لمنهج الحق، والصوم الإمساك عن كشف حقائق النواميس الشرعية لغير أهلها في دور الكشف، والستر هو استتار الإمام بحججه واختفاؤه بدعائه. والنهار دليل على دور الكشف، والإفطار ظهور الإمام من وراء حجاب، وإظهار المعاني الإلهية، وعرفان حقيقة الأحوال المعادية، فهو الظهور بلا حجاب، وإظهار السرائر المكتونة، والعلوم المخزونة، وأما الحج فهو القصد إلى صحبة السادة الأئمة من أهل البيت، بيت العلم والحكمة وقطع النظر عن سواهم، والزاد والراحلة الاستمداد من معانهم، والإحرام

على المعاني والأجسام، وأما الجن فهم المستورون عن أعين الأغيار الناشرون أجنحة الرحمة على أهل الأمصار، والعارفين هم أصناف الجاهدين والمعادين، وأما إبليس فهو المخصص لمعاداة إمام الزمان

شمس الدين الطيبي، الدستور ودعوة المؤمنين للحضرة

تأويل: الهلاك والسفينة والطوفان

اثبتنا أن هلاك العصاة ليس بالموت الجسدي، بل هو هلاك الضلالة، وقد ورد في الآية الكريمة على لسان الرسول عليه السلام: «قل أرايتم إن أمكنتني الله ومن معي أو رحمتنا فمن يجير الكافرين من عذاب أليم» (الملك ٢٨): وتقول: مما لا شك فيه أن الله تعالى قد رحم المصطفى صلى الله عليه وسلم ومن كانوا معه، وما دام قد رحمه مصداقاً لهذه الآية، فإنه لم يهلكه، ذلك أن الشرط في هذه الآية هو الإهلاك أو الرحمة، وما دام قد أمانت محمداً، فقد ثبت أن الهلاك ليس بالموت الجسدي، وأن سفينة نوح ليست هي السفينة التي من خشب، ولكنها أهل بيت رسول الله، وأيضاً طوفان نوح ليس من الماء، بل من الجهل والضلالة التي هي هلاك العصاة. ناصر خسرو (أبو معين الدياني النوروزي) (توفي حوالي ١٧٠٠) كتاب جامع الحكمتين، ترجمة إبراهيم النوروزي شفا، دار الثقافة القاهرة ١٩٧٧.

تأويل: حدود الطهارة ظاهرياً وباطنيًا

فأولها ذكر الأحداث التي توجب الوضوء، وأن الذي ينقض الوضوء، ويوجب الطهارة في الظاهر الغائط والريح تخرج من الدبر والبول والذى، وهو الماء الرقيق يخرج من القبل لشهوة الجماع من غير الجماع، وكل ما خرج

الخروج من مذهب الأضداد، وتحصيل القابلة الاستعداد للوقوف في عرفات، والمزلفة للوقوف على قوانين الحكمة والمعرفة، وأما معنى النحر والخلق فإزالة الباطل وإظهار الحق؛ روى الحجاز عن ثلاثة أميال نفى الشر والظن والوهم من العلوم والأعمال، والنماس الحجر الأسود قبول الدعوة من الناطق المؤيد، والطواف بالأركان والمقام؛ وزمزم هي دعوة الباطن، والسعي بين الروية والصفا تستقيم الدعوة والوفاء، وإتمام الحج بالعمرة الكاملة هي الاستجابة للمأذونين في الدعوة الشاملة، والنذور والجهاد دحض حجة أركان العناد، وإبطال أقرامهم بالبراهين العقلية، والحجج القطعية، وأما الزنا فهو اتصال المستحجب من غير شاهد، والفتح قبول اختبار المعاهد، والربا الرغبة في الإكثار، وطلب الحطام، وإفشاء الأسرار، والفحشاء ذكر المحامد للطفة المتصربين، والمحاسن لأهل العناد المعتدين، والتكرار تبديل العالم بالجاهل، والبلغى تقديم الفضول على الفضائل، والعدل ترك الناقص مع وجود الكامل، والإحسان إحاطة العالم بالإمام، وقدرته على ما يظن ويظهر وتجلى واستتر، وإيتاء ذى القربى محبة الرسول، وولاية أولاد البتول، وتفضيل الهاشميين، والقول بإمامة الفاطميين، والظلم وضع الإمامة في غير آل محمد، والإعراض عن العالم الحي، والافتقار بالجاهل الميت، والقتل بغير حق هو المجادلة بغير بيان، والمكاثرة بغير برهان، والملاهي علم الحشوية، ومعتقدات الظاهر التي تلهي النفوس عن الحقائق، ولا تمر في الدقائق، والمناهي متابعة ستة الجاهلين، وموافقة الأضداد الجاهدين المنكرين، والمسكر الحرام ما يصرف العقل عن التوجه إلى طلب معرفة الإمام، ومشاهدة أنواره المحيطة بالخاص والعام، ومطالعة إشارته البسيطة

العلم بما يوجب اليقين والإخلاص منه، ويزيل ذلك الشك والارتباك، ومثل الذي يوجب الغسل، فمثل الجماع في الباطن مثل اجتماع المؤمن المستفيد مع من يفيد العلم والحكمة وسماعه ذلك منه، فمثل الجامعة الباطنة، ومثل لسان المتكلم فيها مثل الذكر، ومثل الأذن مثل الفرج، ومثل الماء الدافق الذي يكون في الظاهر عن الجماع، مثل العلم الذي يخرج عن اللسان إلى الأذنين، فإن صار إلى القلب فوعاه كان مثله مثل وصول الماء إلى الرحم، ويكون الجنين بقدرته الله فيه عن ذلك، كذلك تكون الحياة في القلب إذا وعى العلم والحكمة؛ وكذلك إن وصل إلى الرحم ولم تخدمه الطبيعة فسد، كذلك يكون في الباطن ما سمع من العلم والحكمة وحفظ ثم نسي فذهب فلا ينتفع به سامعه.

ومثل من لا يسمع ما يلقي إليه بتركه الإقبال عليه واشتغاله عنه، مثل الوطء في غير الفرج، يتلذذ هو بذلك ويذهب ما يلقيه من الماء فيفسد، كذلك يتلذذ القتات المزدى للعلم والحكمة بما يقوله وينتفع به، ولا يتلذذ به ولا يفيد منه من يقال له، إذا لم يسمعه ولم يقبل عليه.

ومثل الوطء بلا إنزال في الظاهر، مثل المفيد يعرض ويرمز من العلم والحكمة بما لم يبينه.

ومثل الاحتلام مثل المفيد يلقي ما يلقيه من العلم والحكمة وهو في غفلة وعن غير إقبال على ذلك بقلبه، كما يكون في الظاهر من النائم الذي مثله في الباطن مثل الغافل، وإذا كان ذلك كذلك لم ينتفع السامع به ولم يصل إلى قلبه ولم يتعد الأذن، كما لا يكون من الاحتلام حبلاً.

من القبل والدبر، والنوم الغالب الذي يحصل بين المرء وبين عقله فلا يعقل معه ما هو فيه، فإن نام نوماً خفيفاً يعقل معه ما يكون منه، فلا وضوء عليه، فإن الغسل أعنى غسل البدن كله بالماء، يجب من الجماع ومن التقاء الختانين، ولم يكن إنزال، ومن الإنزال وإن لم يكن جماع، إذا خرج الماء الدافق من الاحتلام أو غيره ويجب على الصائغ إذا استنقذت من الدم وعلى الكافر إذا أسلم ويغسل الميت قبل أن يدفن؛ وأن هذه هي الأحداث التي توجب الطهارة؛ ولها في الباطن أمثال يجب التطهر منها بالعلم كما يجب التطهر في الظاهر من هذه بالماء، فمثل الغائط مثل الكفر والذي يظهر منه من العلم الإيمان بالله؛ ومثل البول مثل الشرك وهو درجات ومنازل والذي يظهر منه من العلم توحيد الله ونفى الأشداد والأشباه والشركاء عنه؛ ومثل الريح تخرج من الدبر مثل النفاق والذي يظهر منه من العلم التوبة والإقبال عنه واليقين والإخلاص والتصديق بالله وأنيبائه وأوليائه وأئمة دينه؛ ومثل الغفلة فإن حالت بين المرء وبين أن يعقل شيئاً من أمر دينه، يجب عليه التطهر منها بالعلم، وذلك بالنظر فيه بما يوقته ويتنبه على أمر الواجب عليه من دينه؛ الذي تعبد به، وإن كانت الغفلة عن ذلك لشغل من اشتغال الدنيا أو عمل من أعمالها والمؤمن مع ذلك متثبت في أمر دينه لم يفسد ذلك عليه شيئاً منه لأنه لا بد للمؤمن من ذلك، ولأن مثل ذلك مثل النائم يحس ويسمع ما يكون منه، ولم يحل النوم بينه وبين عقله فليس في الظاهر مما يفسد طهارته؛ كذلك هو في الباطن على ما وصفنا، ومثل المذى الخارج من القبل مثل الشك لأنه كذلك هو في الظاهر لا يكون على حقيقته ما يوجب شروج الماء وإنما يكون عن توهم وفكرة، وكذلك الشك والطهارة منه من

زيارة أهل الظاهر والركون إليهم، الذين هم على غير
ظاهر أولياء الله، لما يريد من ركن إليهم وزارهم، من
التكاثر من الدنيا بذلك.

التعنان بن محمد قاضي القضاة في عصر المعز
لدين الله (تأويل الدعائم)، ص، ٨٢/٧٩

تأويل: اتفاق الصليب مع الشهادة

إن الشهادة مبنية على النفي والإثبات، فلا ابتداء
بالنفي والانتها، إلى الإثبات. وكذلك الصليب خشبتان:
خشبة ثابتة لذاتها، وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا
بثبات أخرى. والشهادة أربع كلمات، كذلك الصليب له
أربعة أطراف. فالطرف الذي هو ثابت في الأرض، منزلته
صاحب التأويل الذي تستقر عليه نفوس المرتادين
والطرف الذي يقابله علواً في الجو، منزلته منزلة صاحب
التأييد الذي عليه تستقر نفوس المؤيدين. والطرفان اللذان
في الوسط يمتدة وسرة يدلان على: التالي والناطق، الذين
أحدهما صاحب التأليف، أحدهما مقابل الآخر، والطرف
الغامث على السابق المد لجميع الحروف.

الشهادة سبعة فصول، كذلك الصليب أربع زوايا
وثلاث نهايات. والزوايا الأربع والنهايات الثلاث دليل
على الاتماء السبعة في دورة كما دلت الفصول السبعة
في الشهادة على أتمة دور ناطقنا عليه السلام؛ وكل
طرف منها له ثلاثة أطراف، تكون الجملة اثني عشر.
كذلك الشهادة اثنا عشر حرفاً. وكما أن تأليفها من ثلاثة
أحرف غير مكررة، كذلك الصليب تركيبه من سطوح
وخطوط وزوايا. فالخطوط نظيرها الألف والسطوح
نظيرها اللام، والزوايا نظيرها الهاء.

ولا يصل الماء منه إلى الرحم، ومن هذا قول بعض
الحكماء، إن الكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب،
وإذا خرج من اللسان لم يتجاوز الأذن.

ومثل الطهارة في الظاهر من كل ما خرج من القبل
مثل كل ما يكون من الكلام من المفيد، وإن لم يصل ذلك
إلى المستفيد، كما لا يصل إلى الفرج كل ما يخرج من
الذكر مثل الدم والدود والحصاة وأشياء ذلك، مما يوجب
الوضوء في الظاهر. ومثل الطهارة مما يخرج من الدبر
غير الغائض مثل ما يكون من أحداث الإنسان غير الكفر
من المعاصي والذنوب والخطايا التي يجب التطهر منها
من العلم بالثبوت والانتصاف والمراجعة.

ومثل الحيض في النساء مثل الأحداث السوء في
المستفدين، يوجب ذلك عليهم إذا انتحلوا وتابوا منها،
التطهير من العلم بالثبوت والتوقى من الرجوع إليها، لأن
مثل المستفدين أمثال النساء.

ومثل غسل الكافر إذا أسلم بالماء الظاهر، مثل
الداخل في الإيمان من العلم بما يثبت على ما أمر به.
ومثل غسل الميت قبل أن يكفن ويحمل إلى قبر في وجه
من وجوه التأويل مثل من كفر بعد إيمانه، لأن الموت
الظاهر مثله في الباطن مثل الكفر، وهذا مما وقع إلى
العامة فتأولوه في قوله تعالى: «أو من كان ميتاً فأحييناه»
ومثل ذلك مما في القرآن من ذكر الموت مما تأولوه على
الكفر، فإذا ارتد المؤمن كافراً ثم استجاب إلى دعوة
الإسلام وجب تطهيره بالعلم، وتكفينه في الظاهر مثل
إقامته على الظاهر، ودفنه في القبر أيضاً مثل كونه بين
أهل الظاهر، وهم أمثال الأموات وأمثال القبور، ومن ذلك
قول الله تعالى: «الهاكم التكاثر حتى زومت المقابر» يعني

خلقت الأشياء، والهواء المحيط بها هو السابع ماله
لجميعها. فإن اتسع صدرك للمسائل، والنظر في الأمثال
ومقابلة كل شيء منها بشكله من الأزواج الباطنة، فاسأل
عما بدأ لك:

الغلام: فما مثل السماء يطويها على الأشياء،
واتساع أقطارها حتى حوت على جميع الأشياء؟

العالم: مثلها مثل الإمام الناطق الذي علا على
جميع الخلق بفضل، وارتقاع درجاته، وهوى على جميع
الأحكام، أحكام الشريعة لسعة علمه.

الغلام: فما مثل البروج الإثني عشر وسائر نجومها؟
العالم: مثل الإثني عشر نقيبا، الإمام الناطق،
ونجومها دعائها التي تدعو إلى الخير، بإذن ربها.

الغلام: فما مثل الأرض وسعتها، إذا جعلت قراراً
لهذا الخلق ومهارة؟

العالم: هي مثل لباب الإمام الناطق في حياته،
ووصيه بعد وفاته، وهو مثابة للناس، وقرار لمن طلب
الهدى، وهو عالم بالأمثال، والتأويل الباطن.

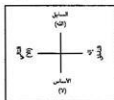
الغلام: فما مثل اثنتي عشرة جزيرة في الأرض؟
العالم: أمثال الصبح الإثني عشرة: حجج
الأوصياء..

الغلام: فما مثل انهارها وعيونها؟

العالم: أمثال الدعاة إلى الخير.

الغلام: فما مثل أملاك السموات، وأفلاكها؟

وكما أن الشهادة إنما تكمل عند اقترانها بمحمد صلى
الله عليه وآله، كذلك الصليب إنما شرف بعد أن وجد
عليه صاحب ذلك الدور. ولنصور ههنا كيفية اتفاق
الصليب مع الشهادة بفصولها وأقسامها تحت الحس:



أبو يعقوب السجستاني البزاز، تحقيق
مسطفي غالب، المكتب التجاري ط (١) بيروت

١٩٦٥

حوار بين عالم وغلام

العالم: إن الله تبارك وتعالى لم يخلق شيئاً من أشياء
الدنيا، لا دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه، ولا
رطباً ولا يابساً من الجماد المنصوب، مثل الحجارة
والأشجار والمعادن من الذهب والفضة والجوهر، وجميع
الأشياء ما كبر منها وما صغر، إلا وهو مثل مضروب،
لا ترى الذرة على صغرها، ولطف معناها، لها حدودها:
أساسها، وخلقها، ويمينها، وشمالها، وفوقها، وتحتها،
وذلك ستة حدود، وهي الحد السابع، فكذلك جميع ما
خلق الله من الأشياء من الذرة والبوضة، إلى ما فوقها
من السموات والأرض، وما بينهما من كبار الأشياء
وصغارها على هذا المثال لكل شيء منها ستة حدود،
والشئ منها هو السابع، دليل على الأصول التي منها

العالم: تلك أسباب بين الله وبين النطق...

الغلام: فما مثل الجحار السبعة؟

العالم: هي أسباب بين الله، وبين أئمة الناطق، دون تلك الأسباب.

الغلام: فما مثل الماء المالح والعذب، واختلافهما، للذين في الأرض؟

العالم: الماء المالح مثل علم الظاهر ليس فيه دعوة ولا دعاة، كذلك الماء المالح ليس فيه زرع ولابنات من زرع ولا من غيره، والماء العذب مثل علم الباطن، إما عيون في الأرض، وإما الماء الجاري فوق الأرض، وكذلك العلم علم الباطن، إما ظاهر يجري بالدعاة، وإما باطن مكتوم.

جعفر بن منصور اليماني (القرن الرابع الهجري)،

كتاب العالم والغلام، ضمن (أربعة كتب حنافية)

صفة المستجيب.. وصفة المرشد

ينبغي أن يكون المستجيب بالغاً عاقلاً رشيداً قد كبر وبلغ في السن، ولا يكون صاحب عاهة ظاهرة في جسده، أو بشع الصورة، ولا ردى الخلقة بحيث لا يتجاوز الحد في القبح، ولا يكون فيه شيء من العلامات الرديئة التي تدل على الخبث والمكر والفساد، مما قد ذكر في كتب الفراسة. هذا من جهة الصورة؛ وأما من جهة المعنى فيجب أن يكون حسن الأخلاق، متبرعاً بالحياء، غير مجادل ولا مستهزئ، ولا هتاك ولا مرتاب ولا وقع ولا مستخف، ويكون متمسكاً بأوامر الدين والشريعة، معظماً للنواميس الإلهية، معادياً لمن يتظاهر بمخالفة الأوامر

والنواميس، مصاحباً لأهل الصلاح والدين، مجاناً لأهل الجهل والفساد. فإن ظهر من بعد ما ذكرنا صدق الطلب، والرغبة بتحصيل المعرفة، والإخلاص في الإدارة والالتزام، أخذ عليه العهد، من بعد أن يؤكد في تجربته وامتحانه، ويتكشف عن دينه ومذهبه وعقيدته التي تربى ونشأ عليها، ويفحص عن أقواله وأفعاله وأحواله جميعها، الظاهرة منها والباطنة. ثم إذا عرف منه السداد والرشاد فيما ذكرنا يجرب بترك المعاصي، وعدم مواصلة من عادي أهل بيت النبوة الكرام، وخالفهم وقدم غيرهم عليهم، ثم يمتحن بترك المطالبات الجسمانية والمجاهدة بالنفس والمال، في سبيل العقيدة، وأداء أحكامها، فإن ظهر في جميع ما ذكرناه محققاً في الطلب، مجدداً في الرغبة، مطيعاً مستسلماً، يؤمر في الاغتسال والتطيب، فإذا اغتسل وتطيب وصفى خاطره وظاهره وباطنه من كل شبهة وريب وشك وزيف وهم وهم، حتى يصير كأنه لوح ساذج يتقبل الصورة اليقينية والنفوس الإلهية. عندئذ يستسلم لجماعة المؤمنين استسلام من يريد أن يخرج من الظلمات إلى النور، ويعلم بحق ويقين أنه داخل مذهب الحكماء الإلهيين، وسلوك طريق العلماء الربانيين، أصحاب بيت النبوة، وشجرة الحكمة، وملكة الإمامة، وملة الرسول الأعظم، والأئمة الطاهرين. صلى الله عليهم أجمعين.

وأما المرشد فينبغي أن يكون قد بلغ حد الأربعين، ولا يجوز لمن هو دون ذلك أن يقترح أو يسلم إلى أحد المواضع والإرشاد والهداية، كما لا يجوز له أن يقترح المستجيب بشئ أصلاً إلا بحضور جماعة من المؤمنين يشهدون له بالأهلية والاستحقاق، وعلى الأقل شاهدين

ونقيب، وينبغي أن يكون النقيب قد بلغ حد الأربعين، ويكون لين القول، حسن الصورة، رطب الصدر، لطيف التدبير، مازج العشرة، فصيح النطق. فأول ما يديه هو أن يقوم بحضور الجماعة، ويقول:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل بعضنا لبعض دليلاً، وبعث فينا رسولا، وأوضح لنا السبيل، وفتح علينا من كشف الأسرار ما هو أشد وطناً وأقرب قِيلاً؛ والصلاة والسلام على من نقلته الأهل الطاهرة إلى الأرحام الزكية. محمد المصطفى، خاتم الأنبياء، وعلى آله بنى على المرتضى، والأئمة الطاهرين المستورين منهم والظاهرين، الذين بهم نهتدى، فهم إلى المؤمنين دليلاً، وسلم تسليمًا كثيرًا.

شمس الدين الطبري، الدستور ودعوة المؤمنين للحضور، ضمن كتاب (الربع أرساق إسماعيلية)

العذاب الأكبر

اعلم أنه إذا قام القائم عليه السلام، وجب القصاص من الأضداد، والانتقام؛ وسألت العناية الإلهية أهل برازخ العذاب، من النواحي الأربع المخصوصة بالخراب، إلى الربع المسكون؛ فمازجوا منها الموالي، وظهروا إلى الوجود عن النسل والتوليد، ووقع الحشر إلى موقف العرض والحساب، وقد ذهبوا من الغزى مما يراد بهم من استقبال العذاب، فيتشخص لهم المقامات، ويتشكوا لموافقتهم على الجنائيات، فعند ذلك يأمر سلام الله، بضرب أعناقهم، وتهبط من السماء نار مأمورة بإحراقهم، فيسعد دخانهم إلى العقدين. فعند موازاتها بالحركة الدورية للصخرة تجذب ذلك الدخان بالمنااسبة القبيحة

التي بينهما، فإذا صاروا فيها، وهي أسفل سافلين، الموسومة أيضاً بسجين، وهي صخرة شديدة متدالخة الأجزاء من أصلب الأحجار مجوفة كقعر الصقر، في جوفها كبريت وذرانيخ، وما شاكلها من الأحجار المعدنية الكامنة فيها النار، وهي تشتعل بمن فيها اشتعالاً، فعند وقوعهم في جوفها يتصورون أشخاصاً مشوبة على أقبح حال وأشنعها، وأوحش صورة وأقزعها، فمنهم من له رأسان أو ثلاثة، وأكثر من ذلك، وبالجمل فأنهم على حالة يقصر عنها وصف الواسفين، يأكل بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً. وكلما غربت الشمس، وقابلتهم بأشعتها، يتجدد عليهم ويزداد عند ذلك اضطرابها وانهاياها، وكلما مات منهم ميت أو قتل عاد كهيئته بأسرع وقت. كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها، وقال الله عز وجل: (لا يموت فيها ولا يحيى) بحياة، ولا يموت بنقلة، واليهم توجه قول الله عز وجل: (إنكم وما تعبدون من دون الله حطب جهنم أنتم لها واردين). لو كانوا هؤلاء الهة ما وردوا، وكل فيها خالدون؛ يعنى بالعبدون أئمة الضلال، والعابدين اتباعهم، لو كانوا هؤلاء الهة أى أئمة حق يكونهم خلفاء الله فتسببهم بذلك إليه، فترهبهم واتباعهم عن ورودها، وكل فيها خالدون، يعنى المعبودين والعابدين. قال الله عز وجل: (كلما دخلت أمة لعنت آختها حتى إذا أذكروا فيها جميعاً قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فأنهم عذاباً ضعفاً من النار) يعنى بالأخري التابعين، وبالأولى المتجوعين، قال لكل ضعف، ولكن لا تعلمون. يعنى ما يتفهم العلم، لأنهم لو علموا ما تبعوا من أوردتهم هذا المورد. فاما وقد أوردوا فقد صار علمهم فيما هم فيه علم اليقين، كما قال الله عز وجل: (لترَوُنَّ الجحيم) ثم

لترؤبها عين اليقين). فكلما دخلت سجين أمة ممن وجبت عليها من الأمم دخل على أهلها بدخولهم من العذاب بالزيادة أضعاف ما كانوا فيه من الانتهاب، كما تزداد النار اضطراباً بالقاء الحطب عليها، ويعظم الانتهاب، وإذا افتقدوا فيها مكان الأولياء، وكانوا عندهم أيام الحياة هم الأشقياء، (قالوا ما لنا لا نرى رجلاً كنا نعددهم من الأشرار اتخذناهم سخرى) أم راغت عنهم الأبصار) إن ذلك لحق تخاصم أهل النار، ولهذه الصخرة: فم تسمى الدردودة تنصب فيه الماء الحار، يسمع لها فيه دوى كدوى الرعد القاصف بالسحاب، وقت الأمطار، فلا يزال من فيها على تلك الحال يصب فوق رؤوسهم الحميم المالح، ولا يكون طعاسهم إلا من غسلين، لكون ما فيها أشد ثقلًا من الجيفة والصدید الصابح، فبها له من عذاب، ونكال، وما أقيحه من بلاء وأغلال، حتى يستوفى من فيها بالكون الأعظم العذاب الأكبر، شديد الآلام، وهو ثلثمائة ألف سنة، وستون ألف سنة، مخروبة في مثلها، وذلك جزاء مفسادتها، ومخالفتها الأئمة الهداة وجهلها.

على بن حفظة الواسطي (ت ٦٢٦هـ) في العاد المذموم، ضمن (أربعة كتب خفائية)، تصفيق مصطفی غالب.

المابونون

قال المفضل: سألت مولاى الصادق، عن الرجل يحب النكاح مثل ما تحب الأمراء، ويريد ويشتهي ويشتهر في ذلك، ويفتضح بين الناس. قال الصادق: إنك سألت، يا مفضل، عن أهل النجاسة ثم المرجع إلى الله، إن الله تبارك وتعالى لم يبتل أحدًا من أوليائه وشيعتنا بذلك، ولا من المؤمنين أحدًا أبدًا، يا مفضل، إن هذا داء قد برئ

منه جميع المؤمنين، والذين يبتلون به أعداؤنا وأعداء شيعتنا، وكيف يبتلى الله المؤمن بهذا الداء وهم الأطهار؟ وأما نساء المؤمنين من شيعتنا فهن المطهرات البعيدات عن هذه النجاسة، والسبب في ذلك كل من أنكر ولاية والدنا أمير المؤمنين على بن أبى طالب، وكذلك ما سبق من الابتداء إلى كل من بغض قلبه لأحد من أولياء الله الأئمة الطاهرين، فقد يبتليه الله بهذا الداء النجس. قال المفضل: قد بلغنى يا مولاى، عن رجل فيه هذا الداء ويذكر في كلامه إنه يتولى على أمير المؤمنين، فما تنظر في كلامه؟ قال الصادق: إنه يقول كذبًا، فوالذى فلق الحبة وأبرا النسمة إن أمير المؤمنين قد حبسه الكافر أيضًا، والكافر الذى يحبه غير ميقض له، وهو برئ من هذا الداء، وهو غير الذى يبغضه، والمؤمنون جملة لا يصيبهم هذا الداء أبدًا، وكذلك، يا مفضل، كل من تسمى باسم أمير المؤمنين يصيبه هذا الداء في ابنه وذريته، وهذا الاسم لا يصلح إلى أحد إلا إلى والدنا على أمير المؤمنين، وإنما أصل ذلك الشيء، يا مفضل، فإنه تقدم في الكثرة: قال المفضل: ما هذا المتقدم الذى كان في الرجل المابون يعنى لا أنشئ ولا تذكر؟ قال الصادق: كان أصل هذا امرأة باغية موسومة بالبغي وكانت تلجس، وربما علمت أن بغيها وفجورها عمل البر، ألم تبلغ ذلك، يا مفضل، وسمعت؟ قال: نعم، يا مولاى. فقال الصادق: وإن هذه المرأة إذا ردت في الكثرة الثانية ردت رجلاً، ويجعل قبلها بمرًا فيكون سبب علة شهوة النكاح عليها من الأمراء الأولى، وهى الأمراء الفاجرة: وهذا الذى سمعته لا يكون إلا في النجس كما وصفت لك، والعلة فيه هو على ما أخبرتك، من بغض أمير المؤمنين على بن أبى طالب وبغض شيعته، وحب أعدائه، وما كان الله سبحانه

يجعل هذه النجاسة في أحد ممن اختص بالمعرفة، وأقر بالوحدانية، وأحب أهل البيت، صلوات الله عليهم.

للفصل بن عمر الجعفي (تلميذ جعفر)، (الهدى والأظلة) تحقيق عارف تامر والأب ميهدي خليفة التيسوي، دار للشرق ببيروت ١٩٨٦.

الثور الذي يحمل الأرض على قرنيه

ولو فاقوا إلى أهل البيان الذين حباهم الله سبحانه بوراة نبيه (ص) في الكتاب والميزان، كما قال سبحانه في كتابه: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ» الآية؛ لحلوا عقدة الإشكال وخلصوا في مثل هذه الآيات إذا سئلوا عنها من عبدة السؤال، خلوص الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه من قول المنجم حين قال له: يا بن رسول الله إنني كلما فكرت في قوله جدك محمد (ص) إن الأرض على ظهر ثور والثور على ظهر سمكة، عافت نفسي بينكم، وكرهت إسلامكم، فقال الصادق صلوات الله عليه: وويحك، أما عندكم معشر المنجمين أن الحمل برج صغير لا تتخذونه قاعدة بحسابكم، قال: نعم، قال: أما تجعلون بنية الحساب من الثور الذي هو البرج الثاني؟ قال: نعم، قال: أما عندكم أن آخر البروج هو الحوت؟ قال: نعم، قال الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه: فهذا هو الثور والحوت اللذان قالهما جدنا محمد (ص): فما الذي نغمته منه؟

هبة الله الشيرازي المجالس المؤيدة: المنة الأولى

٤٧٤.

كيف يلج الجمل في سم الخياط؟

فهؤلاء «صنوف الغالية» من أصحاب «عبدالله بن معاوية» و«العباسية الروندية» وغيرهم، غير أن أصحاب

(عبدالله بن معاوية) يزعمون أنهم يتعارفون في انتقالهم في كل جسد صاروا فيه على ما كانوا عليه مع نوح عليه السلام في السفينة، ومع النبي صلى الله عليه وآله في كل عصر وزمان، ويسمون أنفسهم بأسماء أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ويزعمون أن أرواحهم فيهم، ويتأولون في ذلك قول علي بن أبي طالب عليه السلام، وقد روى أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله، أن الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، فنحن نتعارف كما قال علي عليه السلام، وكما روى عن النبي صلى الله عليه وآله، وقال بعضهم بالقناسخ وتنفل الأرواح مدة وقتها، وهو أن كل دور في الأبدان الإنسانية، فذلك للمؤمنين خاصة، فتحول إلى الدواب للنزعة مثل الأفراس والمهاير، وفي غيرها مما يكون لواكب الملوك والخلفاء، على قدر أدبائهم وطاعتهم لأتباعهم، فيحسبون إليها في علفها وإسماكها وتحليتها بالديباج، ويغبره من الجلال النظيفة المرتفعة والسروج المحلاة، وكذلك ما كان منها لأوساط الناس والعوام، فإنما ذلك على قدر إيمانهم، فتسكن في ذلك الانتقال ألف سنة، ثم تحول إلى الأبدان الإنسانية عشرة آلاف سنة، وإنما ذلك امتحان لها لكيلا يدخلهم العجب فتزول طاعتهم، وأما الكفار والمشركون والمنافقون والعصاة فينتقلون في الأبدان المشوهة الوحشية عشرة آلاف سنة، ما بين الفيل والجمل إلى البقرة الصغيرة، وتأولوا في ذلك قول الله عز وجل: حتى يلج الجمل في سم الخياط (٧: ٤٠) ونحن نعلم ما هو في خلق الجمل وما كان مثله من الخلق لا يقدر أن يلج في سم الخياط، وقول الله لا يكذب، ولابد من أن يكون ذلك، ولا يتسبب إلا بنقصان خلقه وتصغيره في كل دور حتى يرجع الفيل والجمل إلى

الحاكم بامر الله: رأى ونقيضه

... يدعون أن الإمامة واجبة للحاكم بامر الله المقيم بمصر سلام الله عليه، وأن بيعته واجبة، ويلزم الكافة طاعته، هل هو ما يدعونه أم لا؟ وهل هذا الرجل إمام عادل يستحق الإمامة أم لا؟ افئنا يرحمك الله، وانت ماجور إن شاء الله تعالى.

جواب الهاروني: عن ذلك: إن هذا المغرسي المستقر بمصر الذي لقب نفسه الحاكم بامر الله، وهو في الحقيقة الحاكم بغير ما أمر الله به: ليس من شروط الإمامة في شيء، لأنه لاحظ في النسب الذي يدعيه، وعلى ذلك مضى شيوخ أهل البيت عليهم السلام، والصحيح أنه من أولاد عبدالله بن ميمون القداح، وقد كان أحد المحدثين، ثم لم يكن له نسب صحيح، كان من جملة الغفلة، كان ما هو عليه من الجهل وقبح السيرة، ومعاداة الشريعة يمنع من أن يكون مستحقاً للإمامة، وليس يغتر به أحد له علم ومعرفة، وإنما يغتر به الأغمار، والذين لا تحصيل لهم، وعامة الخلعين من أصحابه يعرفون أن حاله ما وصفنا لكهم يظنون الدنيا.

الكلام على إيجاب ما نفاه لتظهر لعنته والإجابة عما سره لينكشف خزيه، نقول: إننا قد أثبتنا في كتابنا المعروف (بالصاييح) وفي كتابنا المعروف (بنتيبي الهادي والمستهدى) من البراهين على إيجاب ما نفيت من إمامة أمير المؤمنين الحاكم بامر الله سلام الله عليه، ما فيه كفاية لمن كان نظره في أمر دينه لوجه الله تعالى.

الكرماني، الرسالة الموسومة بالكافية (مجموعة رسائل الكرماني).

حد البقعة الصغيرة، فتدخل حينئذ في سم الخياط، فإذا خرج من سم الخياط رُد إلى الأبدان الإنسانية ألف سنة، فنصار في الخلق الضعيف المحتاج، وكلف الأعمال والتعب وطلب المكسب بالشفقة، فبين ذبأ وحجاًم وكئاس وغير ذلك من الصناعات الذمومة القذرة، على قدر معاصيهم، فيمتحنون في هذه الأجسام بالإيمان بالآئمة والرسول والأنبياء ومعرفتهم، فلا فيؤمنون، ويكذبون، ولا يعرفون، فلا يزالون منتقلين في هذه الأبدان الإنسانية على هذه الحال من حال إلى حال ألف سنة، ثم يردون بعد ذلك العذاب إلى الأمر الأول عشرة آلاف سنة، فهذه حالهم أبد الأبدين ودهر الداهرين، هذه قيامتهم ويعتهم، وهذه جنتهم ونارهم، وهذه الرجعة عندهم، لا رجوع بعد الموت، والقوالب تفتى وتتلاشى ولا تعود ولا ترد أبداً.

الحسن بن موسى التوتنسي (القرن الثالث

الهجري) - فرق الشيعة، دار الأسوار، ط (٢)

بيروت ١٩٨٤.

صورة الحاكم بامر الله

صوت قري كالرعد القاصف يحمل الروع إلى سامعية، بنية قوية متينة كائه من الجيايرة العمالقة، ميسوط الجسم، مهيب الطلعة، عينان كبيرتان سوداوان تمازجهما رزقة، نظرات حادة مروعة كنظرات الأسد لا يستطيع الإنسان صبراً عليها، كثيرون سقطوا على الأرض وجلا منه وأخرسهم خطابه، خلَّقه أعجب من خلَّقه، يشمئز من الدنيا، غفيف طاهر، صادق جواد، تارة يتسع صدره فيحمل الأهرام والمقطم، وأحياناً يخف جسمه، وهو في الحالتين لا يحيد قيد أنملة عن طريق الصدق والخير.

الداعي: إسماعيل بن محمد التميمي نقلًا عن:

أئمة محمد طليع، أصل الموحدين الدروز

وأصولهم، دار الأندلس ط (١) بيروت ١٩٦٦.

بشارة دانيال بالحاكم

لما كانت الدلائل على ما بيناه أن الإمام الحاكم بأمر الله تعالى أمير المؤمنين سلام الله عليه، هو الذي ينجز الله تعالى وعده به لحمد صلى الله عليه وآله، وعلى يده يعود الأمر كلياً إلى بيت النبوة، تأملنا بحثاً عن الوقت، والمدة في مثل ذلك، ليكون ما يقوم به من الشهادة بذلك مؤكداً لما سبق من الشهادات والبشارات به. فوجدنا ما يحقق (قولنا في) قول دانيال النبي عليه السلام في المدة التي أومأ إليها من أيامه التي هي تاريخ الإسكندرية، بشارة حين يقول: (أشرى ها محكى ويجمع لإمام يملو شلوش منوت شلشيم وحشة) أى: طوبى للموحدين في زمن ألف وثلثمائة وخمس وثلثين سنة من زمانى. وذلك يصدق ما ذكرناه من جهة كوننا من هذا التاريخ في ألف وثلثمائة وسبع وعشرين سنة، أى بقي إلى الوقت المبشر به تسع سنين، واستحكام الأمر ببقاء الإمام عليه السلام إلى وقت الشيخوخة وبياض اللحية التي تستغرق فيها هذه المدة. فابشروا أيها الإخوان ثم أبشروا حقاً قال: (وقوموا لله قانتين) وعلى ذلك الامتحان صابرين، فوالله لبنازل المؤمنين مناهم في دينهم وديناهم، جعلنا الله تعالى معاشر الإخوان من أتباع وأليه سلام الله عليه، على ما ساء وسر، وأعانتنا على خير الأمور ثباتاً على طاعته، وتسليماً لأمره إنه قدير.

الكرمانى الرسالة الموسومة بمياسم البشارات
(ضمن مجموعة رسائل الكرمانى).

سيرة ذاتية لزعيم الحشاشين: الحسن بن الصباح
منذ ولغولتى بل منذ السابعة من عمرى كان جل اهتمامى تلقى العلوم والمعارف، والتزود بكل ما أستطيعه

منها في سبيل توسيع مداركى، وكنت كتابانى قد نشأت على المذهب الإثنى عشرى في التشيع، ولم أكن أرى في غيره طريقاً للخلاص من آفات العالم، ولكن حدث أن تعرفت في شبابى إلى أحد دعاة الإسماعيلية الفاطميين، فكنت أجاده جدالاً عنيفاً، وأخذ كل واحد منا يشيد بما هو عليه من عقائد مذهبية وأراء دينية، إلا أن حججه الدامغة تركت عندى أثراً قوياً جداً، ثم افترقت عن الداعى قبل أن أعتنق مذهبه، وبعد قليل أصابنى مرض الزمنى الفراش، فخشيت أن تختطفنى يد المنون قبل أن أتلطخ باعترافى المذهب الإسماعيلى، إذ اعتزمت على اعتناقه بتأثير مناقشاتى مع الداعى، ولما عوفيت وتعرفت إلى أبى نجم السراج، ورغبت إليه في أن يزيدنى حديثاً عن مذهبه، وأخذت أفكر تفكيراً عميقاً في تعاليم هذا المذهب، ثم قدر لى أن أتعرف بالداعى مؤمن، وكان موفداً إلى مدينة الرى من قبل عبدالمك بن عطاش داعى الدعوة في العباسيين (أى في العراق العجمى والعراق العربى) فتوسلت إليه أن يقبل منى البيعة للخليفة الفاطمى بمصر، وأن يأخذ على العهد والمواثيق، فتردد الداعى ثم أجابنى إلى طلبى وبذلك دخلت الدعوة الإسماعيلية وصرت واحداً من أتباع الإمام الفاطمى بمصر، ولما وفد عبدالمك بن عطاش داعى الدعوة إلى الرى مثلت بين يديه، ولما وقف على أرائى واختير استعدائى، عهد إلى بيت الدعوة، وبذلك أصبحت داعياً إسماعيلياً، ثم وجهنى بقوله: «عليك بالوفود على القاهرة لتتعم بخدمة مولانا الإمام المستنصر» ولما غادر عبدالمك بن عطاش الرى في طريقه إلى أصبهان، كنت أنا أيضاً في طريقى إلى القاهرة.

علاء الدين الجوزى الفارسى، كتاب جهان كشاي، نقلاً عن محمد كامل حسين: طائفة

الإسماعيلية، مكتبة النهضة المصرية ط (١)

القاهرة ١٩٥٩.

سؤال وجواب: رؤية علوية

١ - من الذى خلقنا؟

- على بن أبى طالب، أمير المؤمنين.

- من أين نعلم أن علياً إله؟

- مما قاله هو عن نفسه فى خطبة البيان وهو واقف على المنبر، إذ قال : «أنا سر الأسرار، أنا شجرة الأنوار، أنا دليل السموات أنا أنيس المستجاب.... أنا سائق الدعوة، أنا شاهد العهد... أنا زاجر القواصف، أنا محرك العواصف، أنا مزن السحاب، أنا نور الغياهب... أنا حجة الحجج، أنا ميمم الأمم.. أنا سبب الأسباب... أنا مسدد الخلائق، أنا محقق الحقائق، أنا جوهر القدم، أنا مرتب الحكم... أنا الأول والأخير، أنا الباطن والظاهر... أنا جامع الآيات، أنا سريرة الخفيات، أنا مفسر الإنجيل، أنا أم الكتاب، أنا فصل الخطاب، أنا صراط الحميد، أنا أساس المجد.. أنا ظهر الأظفار، أنا مبيد الكفرة، أنا نور الأئمة البررة، أنا المعلم الشامخ، أنا مفتاح الغيوب، أنا مصباح القلوب، أنا نور الأرواح... أنا كنز أسرار النبوة...»

- من الذى دعانا إلى معرفة ربنا؟

- محمد، كما قال هو فى خطبة ختمها بقوله: «أنت (أى على) ربي وديكم».

- إذا كان هو (أى على) الرب، فكيف تجانس مع المتجانسين «أى اتخذ صورة إنسانية؟

- إنه لم يتجانس، بل احتجب فى محمد فى دور تحوله، واتخذ اسم على.

- كم مرة تحول ربنا ليتجلى فى صورة إنسانية؟

- سبع مرات. فقد احتجب: فى شخص آدم باسم هابيل، وفى شخص نوح باسم شيت، وفى شخص يعقوب باسم يوسف، وفى شخص موسى باسم يوشع، وفى شخص سليمان باسم أصف، وفى شخص عيسى باسم (باطرة). وفى شخص محمد باسم على.

- كيف احتجب هكذا ثم ظهر؟

- هذا سر تحوله الذى لا يعلمه إلا الله، كما قال هو...

- هل سيظهر مرة أخرى؟

- نعم، كما هو بدون تحول، فى مجده وجلاله.

- ما الظهور الإلهي؟

- «هو ظهور الباري بواسطة الاحتجاب بالإنسانية،

والجف غلاف فى جوف غلاف.

- وضح هذا أكثر؟

- لما دخل «المعنى» فى «الباب» احتجب «بالاسم» واتخذ لنفسه كما قال مولانا جعفر الصادق.

- لكن ما «المعنى» وما «الاسم» وما «الباب»؟

- هؤلاء الثلاثة لا ينفصلون، كما فى قولنا: باسم الله.

- الرحمن، الرحيم، فسأله هو «المعنى»، والرحمن هو «الاسم»، والرحيم هو «الباب».

- كيف خلق المعنى الاسم، وكيف خلق الاسم الباب؟

- ماهية الماهيات خلقت الاسم منور وحدتها.

- هل يمكن فصل المعنى والباب عن الاسم؟

- كلا، لا يمكن فصلهما عنه.

من كتاب تعليم ديانة التصيرية، نشرة

عبدالرحمن بدوى

مذاهب الإسلاميين من (٢) نقلاً عن السيد

عبدالحسين مهدى العسكري: العلويون أو

التصيرية، شركة الشعاع، الكويت ١٩٨٠.

الحاجة إلى الإمام

اعلم أيها الأخ البار الرحيم، أن البارى عندما أراد أن يخرج النفيس من الخميس، خلق الدر من الصدف، والذهب والفضة من الحجر، والعسل من النحل، والإنسان من طلفة وخلق السماء مدورة، والأرض كروية، والإنسان طويلاً على هيئة قبة الفلك، عيناه كالشمس والقمر، وأذناه كالشرق والمغرب، ومنزراه كالجنوب والشمال، وصوته كالرعد، ولحمته كالبرق، وعدد شعره كعدد نجوم السماء، ولما كان في السماء اثنا عشر برجاً، كان في جسم الإنسان اثنا عشر خرقاً وهي: العينان والأذنان والمنخران والقم والثديان والصرة والسبيلان. ولما كانت السنة ثلاثمائة وستين يوماً، والفلك ثلاثمائة وستين درجة، كذلك في جسم الإنسان وجد ثلاثمائة وستين عرقاً، ولما كانت السموات سبع طبقات مركبة بعضها فوق بعض، كذلك في جسم الإنسان سبع جواهر ثنائها في التركيب وهي: المخ والعظم والعصب والعروق واللحم والجلد والشعر. ولما كان في الفلك سبع قوى روحانية فعالة بذاتها، كذلك في جسم الإنسان سبع قوى روحانية مماثلة لها وهي: السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة والناطقة والعاقلة. ولما كان في الفلك أيضاً سبع قوى جسمانية، كذلك في جسم الإنسان سبع قوى مماثلة وهي: الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافقة والمصورة والغاذية والنامية.

واعلم بأن نسبة النطق كنسبة القمر من الشمس، فنور القمر من نور الشمس بجريانه في الثماني والعشرين منزلة، كذلك النطق من نور العقل وجريانه على اللسان في ثمانين وعشرين حرفاً، كل هذا الحكمة بالغة، وتقدير من العزيز الحكيم.

واعلم بأن الإمام الموجود للأنام في كل عصر وزمان، لا يغيب عن العيان، لأنه شمس فلك الدين، آية الله في السموات والأرض، وبه صلاح العالم بأسره، كما أن الشمس هي الباعثة في العالم روح الحياة، وهو قلب هذا العالم الكبير ومديره وممده، فيمعرفته وطاعته والتخلي عن ضده صلاح المؤمنين. وهو فرد الحقيقة، ومرتب الدوام، وموجد النظام، وهو القائل عن نفسه:

«ظاهرتنا إمامة وباطنتنا غيب لا يدرك» وقال: «عبدى أطلعنى اجعلك مثلى حياً لا تموت، وعزيراً لا تذلل، وغنياً لا تفقر».

وقال: «الأئمة قوام الله على خلقه، وعرفاهه على عباديه، لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه ويدخل النار من أنكرهم وأنكروه»، فهم أوتاد الأرض وأركان الدين في كافة الأدوار والأكوار.

أما النطقاء فهم الذين أرسلوا لهداية المخلوقات، وتنظيم الميبدعات، وسنّ الشرائع والأحكام، والتبليغ والإنذار والشهادة. وهم العباد المكرمون الذين لا يسبقون بالقول، وهم بأمرة يعلمون قائلهم - آدم - الذي جاء بالولاية لأنها أصل الدين والبداية. وجاء بعده - نوح - بالهتارة التي لأجلها وضعت الكناية والإشارة ثم أتى - إبراهيم - بالصلاة لأنها صلة العبد بربه وجاء - موسى - بالزكاة لأن فيها الامتحان في العطاء والهبات. وبعده أتى - عيسى - بالصوم تنبيهاً للغافل المتكاسل في سكرة النوم، ثم أتى - محمد - بالحج تنبيهاً لمن كفر بالدين ولج: وسوف يأتي - قائم الزمان - بالجهاد حقاً على المواظبة على فروض الدين والاجتهاد.

شهاب الدين الديلمي، مطالع الشمس في معرفة النفوس، ضمن كتاب (أربع رسائل إسماعيلية).

النص على الإمام: رأى وتقبيضه

اعلم أن الصحيح عندنا أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي بن أبي طالب والحسن والحسين عليهم السلام، ولا نص بعدهم على أحد من الأئمة. والقول الذي حكيت هو قول الإمامية، وهي فرقة من الشيعة، وهم ليسوا من الباطنية في شيء بل هم قوم يصلون، ويذكرون، ويصومون، ويحجون، وإن كانوا قد أخطأوا في هذا القول كما أخطأ كثير من الناس في كثير من المسائل، وخطأهم لا يبلغ الكفر، ولا الفسق، ولا يوجب البراءة منهم.

الكلام على إيجاب ما نفاه لنحل عري ما تعلق به في فتواه، ويظهر خطاه، ونقول: إن قولك: ولا نص بعدهم على أحد خطأ، لأن مقام علي عليه السلام في وقته، والحسن في زمانه، والحسين في حينه عليهما السلام، مقام النبي صلى الله عليه وسلم، وشو كل منهم في وقته، قول النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك افترضت طاعتهم، فإذا كان قولهم قول النبي صلى الله عليه وسلم، ونصهم نص النبي صلى الله عليه وسلم، فقولك: إنه لم ينص على أحد، كفر، وخطأ، إذًا بنصه الأول على صلوات الله عليه، قد نص على الأئمة كلهم في زمانه، واستغنى عن تسميتهم بقيام القائم بذلك، ولم تكن تسمية النبي صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين عليهما السلام، وتخص عليهما بالإمامة إلا لعة لا يعلمها إلا الراسخون في العلم، وقولك بأنه لاتص بعدهم، كفر، وإلحاد.

الكراماني، الرسالة الموسومة بالكافية، (مجموعة رسائل الكراماني).

ادم الإمام

... ثم إن الله تعالى أراد أن يخلق آدم على صورة الرحمان وهي الصورة الدينية والحلة القدسية، وهي صورة الوجود وترتيب الحدود، فعند ذلك أمر الحق سبحانه وتعالى جبرائيل عليه السلام، فأخذ قبضة من طين الإيمان، وعجنها بحقائق البيان، ومدها على صورة الرحمان، وأكمل بها حلة الدين القويم، وجعلها طريقاً مستقيماً، وحكمة للعالمين، بين بها الحق اليقين، وهي صورة آدم عليه السلام الذي هو منتهى دور المشيئة، ومبدأ دور الستر والتقية، القائم بقوة الأب، المديد بحكمة الرب، وقد كان في زمان دور المشيئة، والكشف للبرية سراً لاتحاً في الوجود، وقطباً دائراً بالعهد، وتوراً ساطعاً بالبرهان، جوهرها كاملاً للإيمان، وإماماً ناظراً في ملكوت النور الباهر، وسراً قائماً بحقيقة الأول والأخر، وعزماً جارياً من باطن الأمور، وكان قائماً بحقيقة دور الكشف قهرمان النور الباهر، و(أنهسلار) السموات والأرض، وجبروت الفيض العظيم وسر النور القديم، وعزم ملكوت الذات المطلق، وحجاب الحق، فلما كثر بين الخلق الفساد، وانحل من نفوسهم عقد الوداد وزادت ذواتهم بالنفاد، وصعدت عقولهم عن طريق الرشاد، حينئذ أراد الباري تبارك وتعالى أن يحجب الرحمة التي جحدوا حقها عن أهل الفساد، فبدت من ذلك النور الحقيقي - إرادة معنوية، ونظرة أزلية، وأراد أن يحتجب عن أهل ذلك الزمان، ويدبر دوران القرآن، ويبعث الرسل بالأعذار والإنذار، ويظهر وجود الشرائع بعالم الكون والفساد، ويستتر وجود الحقائق عن الأضداد، فعند ذلك نظر ذلك الإمام الحكيم، والسيد الكريم، والبناء العظيم، والصراف المستقيم، والحجة على أهل السماوات

الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ترجمة

حسن حنفي، طبعة على نفقة المترجم، القاهرة

١٩٧٩

حول التشيع الروحي والتشيع السياسي

وأود أن أشير - قبل ختام الحديث - إلى نقطة أعتبر توضيحها على درجة كبيرة من الأهمية، وهي أن بعض الباحثين يحاول التمييز بين نحوين من التشيع، أحدهما: (التشيع الروحي)، والآخر: (التشيع السياسي)، ويعتقد أن التشيع الروحي أقدم عهداً من التشيع السياسي، وأن أئمة الشيعة الإمامية - من أبناء الحسين - قد اعتزلوا، بعد مذبحة كربلاء، السياسة، وانصرفوا إلى الإرشاد والعبادة، والانقطاع إلى الدنيا.

والحقيقة أن «التشيع» لم يكن - في يوم من الأيام منذ ولادته - مجرد اتجاه روحي بحت، وإنما ولد «التشيع» في أحضان الإسلام بوصفه أطروحة مواصلة الإمام عليّ لقيادة النبي الفكرية وقيادته السياسية للدعوة على السواء، كما أوضحنا سابقاً عند استعراض الظروف التي أدت إلى ولادة «التشيع»، ولم يكن بالإمكان - بحكم هذه الظروف التي استعرضناها - أن يفصل الجانب الروحي عن الجانب السياسي في أطروحة التشيع، تبعا لعدم انفصال أحدهما عن الآخر في الإسلام نفسه.

... غير أن الذي ساعد على تصور اعتزال الأئمة وتخليهم عن الجانب الاجتماعي من قيادتهم، ما بدأ من عدم إقدامهم على عمل مسلح ضد الوضع الحاكم، مع إعطاء الجانب الاجتماعي من القيادة معنى لا ينطبق إلا على عمل مسلح من هذا القبيل.

ولدينا نصوص عديدة عن الأئمة عليهم السلام توضح أن إمام الوقت دائماً، كان مستعداً لخوض عمل

وأهل الأرض نظرة لطيفة. فجمع بنفسه جميع الكائنات ولطائف الموجودات، وسائر أسرار الغائيات، العلويات والسفليات، وحل لطائف العقول، ولك أسرار الوجود، وأراد التوجه إلى مدار برج الحمل تحت خط الاستواء عند شجرة طوبى التي هي في جوار العرش العظيم، والنور القويم، وتوجه الإمام على ذكره السلام نحو تلك الجهة حتى اتصل بوادي يدعى (سروديب) إلى مدينة تسمى (يوسباط) وكان أهل تلك المدينة أهل معارف، وإيمان وحقائق، وبيان وسر وإعلان؛ فقام الإمام عندهم مدة مديدة وأياماً عديدة يعلمهم الحكمة والبيان، وأسرار الزمان، وقد كان آدم في ذلك الوقت رجلاً من رجال الدعوة الحقيقية والملة الإسماعيلية وهو من بعض المؤمنين المستمعين للحكمة من ذلك الرب الشفيق، والسر الوثيق، والعلم الدقيق، فسويت نفس آدم بالمعارف، وتشيدت أركان نفسه بالطوائف.

الشيخ حسن المعدل (ت. ١٢٥٩هـ) - رسالة مبدأ

العوالم ومبدأ دور السر والتقية: ضمن (الرابعة

كتب حقانية).

ولاية الفقيه

ولاية الفقيه أمر اعتباري جعله الشرع، كما يعتبر الشرع واحداً منا قيماً على الصغار، فالقديم على شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكمية، وإذا فرضنا النبي (ص) والإمام (ع) قيماً على صغار، فإن مهمتهما في هذا المجال لا تختلف كما ولا كيفاً عن أي فرد عادي آخر إذا عين للقيومة على نفس أولئك الصغار. وكذلك قيمومتهم على الأمة بأسرها من الناحية العملية لا تختلف، عن قيومة أي فقيه عالم عادل في زمن الغيبة.

مسلح إذا وجدت لديه القناعة بوجود الانتصار، والقدره على تحقيق الأهداف الإسلامية من وراء ذلك العمل المسلح.

محمد باقر الصدر، للتشيع، مكتبة الفانجى، القاهرة ١٩٧٧.

فقه الصيام.

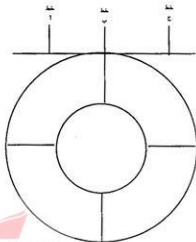
أن أهل الدعوة فى أخذهم بموجب رؤية النفس فى دخولهم الصوم على متهاج قويم وصراط مستقيم، ثم أن رؤية البصر قد يقع من جهتها الخطأ فى رؤية الأشياء على حقائقها من أعراضها، فيرى الصغير كبيراً، والكبير صغيراً، والدقيق غليظاً والغليظ دقيقاً، وربما لا يرى إلا من قريب، أو لا يرى إلا من بعيد، ولا تكاد رؤية العلم تخطئ، فيما تحيط به، والأخذ بما لا يخطئ، فى قضاء الفرائض عند أولى الألباب أحق من الأخذ بما يخطئ....

ثم إن قول النبى صلى الله عليه وآله: صوموا لرؤيتي، وأفطروا لرؤيتي فى الظاهر لا يخلو من وجهين: إما أنه صلى الله عليه وسلم وآله، أراد بقوله ذلك، أن يكون صوم الأمة من وقت رؤية الهلال عياناً، كقول المخالفين، أو يرى الهلال عياناً والأمة صائمة، كقولنا، فإن كان النبى صلى الله عليه وسلم وآله أراد أن يكون صوم الأمة من وقت رؤية الهلال بالبصر، فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم وآله: لرؤيتي؟ وما السبب فى اقتضائه صلى الله عليه وسلم وآله: من جميع وجوه الإعراب - مع افتخاره وقوله أنا أفصح العرب ولا فخر - على اللام من دون الحروف الأخرى التى تستعمل فى الإعراب؟ وهل كان استعمال النبى صلى الله عليه وسلم وآله هذا الكلام فى هذا الموضع بقوله صلى الله عليه وسلم وآله: لرؤيتي.

من دونها، إلا لأن تكون الأمة صائمة عند رؤية الهلال بالبصر، وذلك أن المعنى فى اللام المستعمل، والمراد فيه أن يكون الفعل متقدماً على المفعول، مثل ما يقال لجماعة: أصلحوا الشيء، فلانئ لمجىء، فلان، بمعنى أن يكون الشيء مصلحاً لوقت مجيئه، ومثل ما يقال القوا للقاء فلان شعراً، بمعنى أنهم يلقونه، والشعر مؤلف مقول، يقول لا أنهم يقولونه من وقت لقائه، ومثل ما يقال اعملوا للأخرة، بمعنى أن يقدموا العمل قبل حين الأخرة، فمعلوم أن فى الأخرة لا عمل، فإن هذا الشواهد قد صبح أن حرف اللام لم يستعمل إلا لأن يكون القوم صائمين عند رؤية الهلال عياناً، فإن كان المراد للنبى صلى الله عليه وآله أنه لا يرى الهلال والأمة صائمة، فهو ما قلنا، وأتينا بالبرهان عليه، فإن عارضنا معارض فقال: ما تتكرون أن يكون اللام فى قول النبى صلى الله عليه وسلم وآله: لرؤيتي، كالألام من قول الله تعالى: (لذَلِكَ الشَّمْسُ إِلَى عَسْكَرِ الْلَّيْلِ) فلا يجب تقديم الصوم على الرؤية، كما لا يجب تقديم الصلاة على لدوك الشمس، قلنا: إن القول فى لام قول الله تعالى لذوك الشمس، كالقول فى لام قول النبى صلى الله عليه وسلم وآله: لرؤيتي، وذلك أن لدوك الشمس زوالها من قبة السماء على ما فسروا، إدراك الزوال إدراك نفسانى، وإدراك طبيعى، والإدراك النفسانى يتقدم على الإدراك الطبيعى، وذلك أن زوالها بالحقيقة فى قبة السماء لا تدركه إلا الرؤية النفسانية من جهة العلم. لأن الرؤية الطبيعية تضيق عن إدراكه إلى أن تفارق نقطة السمسم هابطة، وتحصل من نطاقها فى الهبوط عند تقاطع خط الدائرة، والخط المستقيم على ما بيناه فى هذه الصورة الثابتة التالية:

من مذهبهم في الأخذ برؤية البصر بخلافه بارتفاع
الموانع عندهم من سحاب وغيره، مثل ما يكون مثلاً
بكرمان غيم، فيكون صومهم بخلاف صوم أهل شيراز
الذي لا يكون مثلاً عندهم غيم، ولو جاز أن يكون وقت
الصوم في أهل إقليم واحد يتفاوت، حتى أنه يجب على
قوم الصوم في يوم، وعلى قوم آخرين في غد ذلك اليوم،
لجواز أن يكون وقت الصلاة أيضاً في أهل بلد واحد
يتفاوت حتى يكون الصلاة الواحدة تلزم واحداً في وقت
وتكون تلزم تلك الصلاة بعينها آخر في وقت آخر.

ولما كان ذلك غير جائز، إذ أن الصلاة إذا جاء وقتها
لزم الأمة إقامتها، أقامها من أقامها وتركها من ترك، لزم
الصوم أيضاً الأمة إذا جاء وقته صامه من صام، وفطر
فيه من افطر، وإذا كان ذلك كذلك، فقول النبي صلى الله
عليه وسلم وأله ما قاله دلالة منه صلى الله عليه وسلم
حين علم أن الخطأ قد يقع في رؤية العين على ما لا يقع
فيه الخطأ من رؤية النفس التي هي العلم، وعدتها التي
هي من قضايها بالمنذور إليه من إكمال العدة، ثم أن
قول النبي صلى الله عليه وسلم وأله: فإن غم عليكم عدوا
(ثلاثين)، يقتضي في دخول الصوم أن يكون العد من
أيام شعبان، في الخروج منه بالإفطار، أن يكون العد من
أيام رمضان، ومعلوم أن العد غير ممكن إلا بحصول
أعداد، ومعرفة بأولها، ثم معلوم أنه قد يقع في الأكثر أن
يرى الهلال في أوائل الشهور بموانع تمنع البصر عن
رويته خاصة في المواضع الكثيرة الهواء، مثل طبرستان،
وجبلان، والسواحل، وجزائر البحر. وإذا كان ممكناً أن
لا يرى الهلال في أول شعبان بالعين، ولا يرى لعارض
يقع، ولا يعلم أوله، فكيف يعد منه؟ أم كيف يعد من
رمضان ثلاثين وأوله لم يتحقق؟ وحل هذا الخبر على



إن النبي صلى الله عليه وسلم وأله لم يدع أحداً من
الناس في عبادة الله تعالى إلى الشك، ولا إلى ما منه
تقع الشبهة، وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم وأله لم
يدع إلى الشك والشبهة، فاقصاره من أيام الشهر على
الأكمل والأتم من دونه الانتقص والأقل، مع جواز كون أيام
الشهر أن يكون ناقصاً بموجب رؤية البصر، ووقوع
الشك فيه، لم يكن إلا للدلالة على رؤية النفس، التي لا
تزيد أعدادها ولا تنقص، والحد على الأخذ بما دعى الله
تعالى إليه، من إكمال العدة، بقوله: (وَلِتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ) ثم
نقول: من أين الثقة للقوم الذين يكون صومهم عند حدوث
غيم؟ ومانع على موجب ذلك بأن اليوم الذي عدوه من
رمضان أو من شعبان، بغيم يكون في السماء، هو كما
عدوه وحسبوه، وذلك اليوم بعينه عند قوم آخرين مثلهم

ويجب على المرأة عدم المطاوعة في الجماع، وإلا فعليها مثل ما يجب على الرجل، فإن أكرهها سقطت عنها الكفارة وتضاعفت على الرجل. ومن قبل إمراته وهو محرم فعليه بدنة؛ أنزل أم لم ينزل.

ومن نظر إلى أهله فأمنى فلا كفارة عليه، فإن ضمها مع الشهوة فأمنى فعليه دم شاة. ومن تزوج وهو محرم بطل نكاحه، فإن لم يعلم أن ذلك محرم وأقدم عليه لم تحل له المرأة أبداً، ولا يعقد المحرم النكاح لغيره، فإن عقد لم يتم عقده.

فإذا قلم المحرم شيئاً من أظافره فعليه عن كل ظفر إطعام مسكين، وقدره مد من طعام، فإن قلم أظفار رجله كان عليه دم آخر، فإن جمع بين تقليم يديه ورجليه في حال واحدة كان عليه دم واحد. ومن أظف رأسه من أذى فعليه دم شاة أو إطعام ستة مساكين أو صيام ثلاثة أيام، ومن ظلل على نفسه مختاراً فعليه دم. وعليه في لبس الخيط من الثياب دم شاة إن كان متعمداً وإن كان ناسياً فلا شيء عليه. ومن جادل وهو محرم مرة صادقا أو مرتين فعليه دم بقرة، فإن جادل ثلاثاً فدم بدنة.

ومن ألقى من جسده قملة فقتلها أو رمى بها فعليه كف من طعام. ومن سقط عن فعله شيء من شعره، فعليه كف من طعام فإن كان كثيراً فعليه دم شاة. ومن رمى صيداً فجرحه ومضى بوجهه فلم يدر أحي هو أم ميت فعليه فداءه.

ومن قتل جرادة فعليه كف من طعام، وفي الكثير دم. وليس الدجاج الحبشي من الصيد المحظور على المحرم. ومن تنف ريشا من طير من الطيور الحرم فعليه أن يتصدق على مسكين ويعطى الصدقة باليد التي تنف بها الطائر.

أن المراد فيه رؤية العين يقتضى أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم وآله قد أوقع أمته في الخلاف، ودعاهم إلى ما لا استطاعة لهم فيه من عد أيام شهر لا يعلم أوله، ولا يرى الهلال فيه، وآله تعالى يقول: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ولما كان ذلك غير متوهم في النبي صلى الله عليه وسلم وهو منزّه عنه، وتقديره عن أن يكلف عباد الله ما لا يستطيعونه، ويوقعهم في الخلاف، وجب أن يكون الخبر: فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين يوماً، غير صحيح. وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم وآله قد قال فالواجب أن يؤخذ بالوجه الذي يصح ويحسم مادة الشناعة دونه لا غيره، وإذا كان ذلك واجبا، وكانت الشهادات قد قامت على أن الصحيح المندوب إليه الخلق رؤية النفس العلمية، قلنا إن الكلام إذاً قد أسفر عن أن المراد غير رؤية العين، وأن العوام الآتلاء المعرفة عليهم الاتباع، وبطلت المعارضة في ذلك، ثم نقول: وأي شيء من الشريعة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم وآله مما هو من دعائم الإسلام، جعل أمره إلى الأمة غير المعصومة الواقعة تحت الزلل والخطأ، الصلاة، أم الزكاة، أم الحج، أم الجهاد؟ حتى يكون الصوم أيضاً موكولاً إليهم في طلب هلاله، ومعرفة أوقاته؟

الكرمانى (ت: ١١١٠هـ)، الرسالة الموسومة بالضرورة في صوم شهر رمضان، ضمن مجموعة رسائل الكرمانى.

فقه الإحرام

إذا جامع المحرم قبل الوقوف بعرفة فعليه بدنة، والحج من قابل، وإن جامع بعد الوقوف فعليه بدنة ولا حج عليه، وإن كان جماعه دون الحج فعليه بدنة ولا حج عليه من قابل.

وتحصيل رتبة الاجتهاد تحتاج إلى كثير من المعارف والعلوم التي لا تنهيا إلا لمن جد واجتهد وفرغ نفسه ويذل وسعه لتحصيلها .

وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط انه نائب للإمام عليه السلام في حال غيبته. وهو الحاكم والرئيس المطلق. له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام والراد على الإمام راد على الله تعالى. وهو على حد الشوك بأشك كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام.

محمد رضا المظفر. عقائد الإمامية، مكتبة النجاح، ط (٢)، القاهرة ١٣٨١هـ.

فقه زواج المتعة

... ويسمونها (المتعة) بالزواج المنقطع. وبالزواج إلى أجل، وهي كالأزواج الدائم لا تتم إلا بعقد صحيح دال على قصد الزواج صراحة. ويحتاج العقد إلى إيجاب. وهو قول المرأة أو وكيلها: زوجت أو أنكحت أو متعت. ولا يكون بغير هذه الألفاظ الثلاثة أبداً، وإلى قبول من الرجل. وهو قبلت أو رضيت.

وكل مقاربة تحصل بين رجل وامرأة من دون هذا العقد فهي سفاح. وليست بنكاح حتى مع التراضي والرغبة الأكيدة. وإذا كان العقد بلفظ أجزت أو وهبت أو أبتد وتحوها، فهو لغو لا اثر له أبداً. ومتى تم العقد كان لازماً يجب الوفاء به، والزم كل واحد من الطرفين بالعمل على مقتضاه.

ولابد في عقد المتعة من ذكر المهر، وهو كمهر الزوجة الدائمة لا يقدر بقله أو كثره، فيصح بكل ما

الشريف المرتضى، جمل العلم والعمل، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مكتبة الآداب ط (١)، النجف الأشرف، ١٣٨٧هـ.

فقه الاجتهاد

نعتقد أن الاجتهاد في الأحكام الفرعية واجب بالوجوب الكفائي على جميع المسلمين في عصور غيبة الإمام. بمعنى أنه يجب على كل مسلم في كل عصر. ولكن إذا نهض به من به الأغنى والكفاية، سقط عن باقي المسلمين، ويكتفون بمن تصدى لتحصيله وحصل على رتبة الاجتهاد وهو جامع للشرائط فيقلدونه ويرجعون إليه في فروع دينهم.

ففي كل عصر يجب أن ينظر المسلمون إلى أنفسهم فإن وجدوا من بينهم من تبرع بنفسه وحصل على رتبة الاجتهاد التي لا ينفالها إلا ذو حظ عظيم وكان جامعاً للشرائط التي تهيئه للتقليد، اكتفوا به وقلدوه ورجعوا إليه في معرفة أحكام دينهم، وإن لم يجدوا من له هذه المنزلة وجب عليهم أن يحصل كل واحد رتبة الاجتهاد أو يهينوا من بينهم من يتفرغ لنيل هذه المرتبة حيث يتعذر عليهم جميعا السعي لهذا الأمر أو يتعسر، ولا يجوز لهم أن يقلدوا من مات من المجتهدين.

والاجتهاد هو النظر في الأدلة الشرعية لتحصيل معرفة الأحكام الفرعية التي جاء بها سيد المرسلين، وهي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان والأحوال فحلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة والأدلة الشرعية هي الكتاب الكريم والسنة والإجماع والعقل، على التخصيص المذكور في كتب أصول الفقه.

هذه هي المتعة، وهذي حدودها وقيدوها، كما هي مدونة في جميع الكتب الفقهية للشيعة الإمامية، ولم تستعمل المتعة شيعة سوريا ولبنان، ولا عرب العراق، والمنقول أن بعض المسنات في بلاد إيران يستعملن المتعة.

والخلاصة أن الشيعة الإمامية يقولون بإباحة المتعة، ولكن على الأساس الذي بيناه، وعلى الرغم من ذلك فإنهم لا يفعلونها، وما هي بشاعة في بلادهم، وإنما الزواج الشائع بينهم هو الزواج الدائم المعروف بالخلاف عند جميع الطوائف والأمم، ولا أثر لها في محاكمهم الشرعية.

وقد اتفق السنة والشيعة على تشريع زواج المتعة في عهد الرسول الأعظم، ودلت عليه الآية ٢٤ من سورة النساء، «فما استمتعتم به منهن، فاتوهن أجورهن فريضته»، وفي الحديث ما ذكره مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله، قال «استمتعنا على عهد رسول الله وأبى بكر وعمر».

ولكن السنة قالوا: إن المتعة سُخِّت وأصبحت حراماً بعد أن أحلها الله سبحانه، وقال الشيعة: لم يثبت النسخ عندنا، كانت حلالاً، وما زالت على ما كانت عليه.

محمد جواد مغنبة، الشيعة في الميزان، دار الشروق، بيروت د.ت.

فقه الجنابة

أما سبب الجنابة فأمران:

الإتزال: إذا علم أن الخارج مني، فإن حصل ما يشبهه به، وكان دافقاً تقارنه الشهوة وفقدور الجسد،

يتراضى عليه الرجل والمرأة، ويسقط نصفه بهبة الأجل، أو انقضائه قبل الدخول، كما يسقط نصف مهر الزوجة بالطلاق قبل الدخول.

ولا يجوز لرجل أن يتمتع بذات محرم كأمه، وأخته، وبنته، وبنات أخيه، وبنات أخته، وعمته، وخالته، نسباً ولا رضاعاً، ولا بأم زوجته ولا بنتها، وأختها، ولا بمن تزوج أو تمتع بها أبوه أو ابنه، ولا بمن هي في العدة من نكاح غيره، ولا بمن رزى بها وهي في عصمة غيره، فالمتعة في ذلك كله كالزوجة الدائمة من غير تفاوت.

وعلى المتمتع بها أن تعتد مع الدخول بعد انتهاء الأجل، كالمطلقة، سوى أن المطلقة تعتد بثلاث حيضات، أو ثلاثة أشهر، وهي تعتد بحيضتين أو بخمسة وأربعين يوماً. أما العدة من الوفاة فهما فيها سواء، ومدة أربعة أشهر وعشرة أيام، سواء أحصل الدخول أم لم يحصل.

والولد من المتعة كالولد من الزوجة الدائمة في الميراث والنفقة وسائر الحقوق المادية والأدبية.

ولابد من أجل معين في المتعة يذكر في متن العقد، وبهذا تقتصر المتعة عن الزواج الدائم، ولكن الطلاق يفصم عرى الزواج، كما يفصمه انتهاء الأجل في المتعة، فانتهاؤ الأجل طلاق في المعنى، ولكن يغير أسلوبه.

ولا ميراث للمتمتع بها من الزوج، ولا نفقة لها عليه، والزوجة الدائمة لها الميراث والنفقة؛ ولكن للمتمتع بها أن تشتترط على الرجل ضمن العقد الإنفاق والميراث، وإذا تم هذا الشرط كانت المتمتع بها كالزوجة الدائمة من هذه الجهة أيضاً، ويكره التمتع بالزانية والبكر.

ولو وطئ غلاما فأوقبه ولم ينزل - قال المرتضى رحمه الله - يجب الغسل معولا على الإجماع المركب، ولم يثبت الإجماع. ولا يجب الغسل بوطء البهيمة إذا لم ينزل.

المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج١، تحقيق عن الحسين محمد علي، أهل البيت، القاهرة ١٩٧٧.

وجب الغسل، ولو كان مريضا كفت الشهوة وفستور الجسد في وجوهه، ولو تجرد عن الشهوة والدفق - مع اشتباهه - لم يجب؛ وإن وجد على جسده أو ثوبه منيا، وجب الغسل، إذا لم يشركه في الثوب غيره.

والجماع: فإن جامع امراته في قبلها والتقى الختانان، وجب الغسل وإن كانت الموطوءة ميتة، وإن جامع في الدبر ولم ينزل، وجب الغسل على الأصح.





عبد الله خيرت

كيف نفكر في الفن الإسلامي

التصوير والنحت والزخرفة الهندسية حيث تجمعت أمامه مادة غزيرة يحفظها إلى الآن فن العمارة الإسلامي وتظهر واضحة في المساجد وقصور الولاة والأسبلة، بل هي واضحة كذلك في فن الخط العربي، وينظر المؤلف إلى الخط وتطوره باعتباره فناً بصرياً يقصد به قراءة اللوحة على حساب فهم النص أحياناً، أي أن الكتابة «تكون غاية في ذاتها تقلص أو تُفَرِّغ تماماً من وظيفة القراءة، وفي هذه الحالة لا توجد قراءة بل مشاهدة».



يضم هذا الكتاب مجموعة المحاضرات التي القاها في معهد العالم العربي بباريس أوليف كرابار عام ١٩٩٢ وترجمه عبد الجليل نافلم وسعيد الحنصالي، فهو إن كتاب جديد يستفيد من الدراسات الحديثة حول هذا الموضوع بعد أن فتح العالم الإسلامي أبوابه أمام الباحثين والمؤرخين وعلماء الاجتماع وغيرهم.

ويقتصر المؤلف في بحثه هذا على فرع واحد من فروع الفنون الإسلامية فيختار فن

وتناول مسألة الكتابة على هذا النحو لا يثير الدهشة؛ فنحن نعرف أن كثيراً من النصوص عبت بها الزمن والإهمال فبهت الحروف والكلمات وكانت رسوم وليست أجزاء من نصوص كاملة.

وقبل ذلك بنصف قرن أو يزيد نظر آدم ميتز إلى الرسائل التي كان يبدعها الخوارزمي والهمداني بوصفها أجمل آيات الفن الإسلامي.. أي أنها جميلة في ذاتها وليس بما تحمله من معاني؛ وذلك حين لاحظ هذه الدقة الشديدة في اختيار الكلمات ومبالغات الكتاب في التزام طرق شائعة في التأليف بهدف إظهار التميز، ولم يجد فرقاً كبيراً بين تشكيل الخشب والمعادن والمنمنمات على الزجاج وبين الكتابة على هذا النحو.. فقال:

«لو لم تصل إلينا آيات الفن الجميلة التي صنعتها أيدي الفنانين في ذلك العهد من الزجاج والمعادن لاستغلنا أن نرى في هذه الرسائل مبلغ تقدير المسلمين للجمال الرقيق وامتلاكهم لنوعية البيان في أصعب صوره وتلاعبهم بذلك تلاعباً».

ويبدأ المؤلف كتابه بمحاولة الإجابة على سؤال لا يزال يطرح إلى

اليوم وهو: لماذا نسمي الفنون باسماء البلاد التي أنتجتها فنقول الفن الياباني أو الفرنسي، ولكننا لا نقول الفن المصري أو الإيراني أو التركي وإنما نقول الفنون الإسلامية؟

والإجابة على هذا السؤال تتطلب معرفة دقيقة وقدرة على التحليل وفهماً لما يجمع أو يفرق الإبداعات الفنية.. وهكذا يصل المؤلف إلى تلك الأسباب التي ساهمت في أصالة فن البلاد الإسلامية، فنهضة أول التوحيد أو ما يسميه المؤلف «الوحدة الكونية» وهذا المبدأ هو الذي يبرز التشابه في الأعمال الفنية سواء

كانت إطارات زخرفية مغلقة في قصر الحمراء بالأندلس أو مسطحات ومقطعات في «تاج محل» بالهند، أو في لوحات الخط التي تمتد - مهما بعدت الأماكن - في دوران عجيب لأشكال هندسية ولونية. وهناك ثانياً الحضور الثابت والإبداعي - غالباً - للبدو الرجل وهذا واضح فيما أبدعه رسامو المقامات مثلاً حيث وضعوا حماسيتهم الحادة في الملاحظة لاسترجاع حياة إنسان وحيوان الصحراء الواسعة. وهناك ثالثاً

العنصر المحدد للفنون الإسلامية، وهو يتمثل في الإطار الذي كان يرمي الآداب والفنون، وهو واضح في المجالس الأميرية، حيث كان يسهل إنتاج التحف الفنية الغالية التي تستعمل للزينة.. وهذه التحف قلدها الأوربيون في العصر الوسيط.

وهناك أسباب أخرى كثيرة يوردها المؤلف تثبت هذا التكامل وتلك الوحدة في الفنون الإسلامية، ورغم هذا فهي في كل بلد إسلامي ليست نسخاً واحدة منقولة عن بعضها، فلكل بلد خصوصيته، ولكن في هذا الإطار العام وهو إطار الوحدة.

ويقول المؤلف إنه لا يوزع للفنون الإسلامية، ولكن الحقيقة أن ملاحظاته عن تطور بناء المساجد مثلاً تعد تاريخاً بالمعنى الدقيق للكلمة وحتى وهو يتحدث عن الدراسات المتعلقة بالفن الإسلامي يقول:

«ليس من هدفى سرد تاريخ الدراسات المتعلقة بالفن الإسلامي، ولكن من الأهمية معرفتها وفهم مبرراتها الأساسية من أجل بلورة طريقة أخرى في الفن الإسلامي

لا تكون سجيبة الثقافة التي أعطتها ولادتها...

الذي يشير دهشة القارئ لهذا الكتاب قدرة مؤلفه الخارقة على الإمساك بخيوط موضوعه، وثقافته الواسعة، وفهمه للظروف الاجتماعية والسياسية في البلاد الإسلامية عبر العصور... ومع ذلك نجده يقول مبرزاً صعوبة تناول موضوع كهذا:

«كان يكفى منذ أربعين عاماً أن تعرف سبع لغات لولوج الإنتاجات العلمية المختصة بالفرن الإسلامي، أما اليوم فيجب امتلاك ثلاثين لغة على الأقل لمعرفة الأدبيات العلمية.. إن فهم اللغة العربية وكل لغات الشعوب الإسلامية شيء ضروري، ولا يمكن لأي شخص معرفة ما ينشر أو ما يجسرى أو ما يكتشف في خمسين بلداً تقريباً بدون أن يتحدث لغات المراكز الدراسية المنتشرة في العالم بجميع منشوراتها وحلقاتها العلمية...»

ولا أدري كم لغة من هذه اللغات الخمسين يعرفها المؤلف - وهي على أية حال مبالغة - ولكن القارئ سيحس أن الرجل لم يبدأ بحثه إلا بعد أن استوعب معارف عديدة وأطلع على أحدث الكشوف في البلدان الإسلامية، وزار مراراً عديدة - وإن لم يصرح بذلك - هذه البلدان ووقف يتأمل جلال الزخارف في المساجد وجمالها. وأدرك ماتحيل إليه من أفكار.

وقد نتساءل: لماذا أغفل المؤلف الحديث عن ضخامة المبانى والأبواب - وهي من زخرفة أيضاً - ولماذا لم يلفت نظره تلك المصروح الهائلة التي لا تظن أن لها مثيلاً في بلدان أخرى؛ والإجابة في ظني أن الرجل كما قلت كان يتبع طريقاً واحدة يرودها وحده ولم يسمع لشيء آخر مهما كانت أهميته أن يشغله عن السير في هذه الطريق. وربما يكون قد ترك الحديث عن هذا الموضوع المتصل بالفرن أيضاً لأن هناك

دراسات كثيرة تناولته.. وأشير هنا بشكل خاص إلى كتاب عمارة الأرض في الإسلام للدكتور جميل عبيد القادر أكبر، فحين تحدث عن بناء بغداد وأبوابها الضخمة ركز بجانب الأهداف الجمالية على المنفعة أيضاً:

«... عندما اختار الخليفة المنصور موقع السلام سنة ١٩٤٥هـ وجه في طلب الصناع والفسطة من دولته كالشام والموصل وواسط والبصرة، وأمر باختيار قوم من ذوي الفضل والعدالة والفقه والأمانة والمعرفة بالهندسة.. وكان الصناع الوفاً كثيرة ومثل لهم المنصور صفة المدينة في نفسه وجعلها مدورة...»

وتجدر الإشارة في النهاية إلى أن المؤلف استعان لشرح أفكاره بمجموعة كبيرة من الصور سهلت إدراك أفكار هذا الموضوع ليس للقارئ العربي فقط وإنما لكل قارئ.

بروك وأسئلة المسرح

من مفردات متعددة للعرض المسرحي، يعامله بفوقية وقدر من التعالي، فيجعله، إلى قطعة ديكور أو جزء من أثاث أو شجرة أو خزانة، أو أنه يشغل جزءاً من الفضاء المسرحي فوق الخشبة على أحسن تقدير، كما نرى عند المخرجين البولنديين شاينا وكانتور.

وهكذا تشكك التجريبيون المسرحيون الكبار - المنظرون منهم والتطبيقيين معاً طوال القرن العشرين في إبداع الممثل وقدراته، حيث أعلنوا لفظه من المسرح أحياناً، وخلقوا صورته المثالية أحياناً أخرى.

أسطورة الممثل / النجم ويلوى عنه،

ويستبدل لأفراض العرض المسرحي وأمدله.

<http://Archivebeta.Sakhrit.com>
ويشكل «تسخير الممثل»

وتطويقه أو إخضاعه للعرض المسرحي، في عدة أطروحات تتعامل معه داخل عدة تناولات جديدة، ومن بين مخرجي النصف الثاني من القرن العشرين من جرؤ - بشجاعة يحسد عليها على تحطيم جبروت الممثل وكسر أنفه، وإحالة إلى دمية ماريونيت كما نرى عند المخرج المسرحي الإنجليزي الكبير ج. أ. كرويچ، ومنهم من رآه مجرد مفردة

إذا أردنا أن نؤرخ لمسرحنا المعاصر منذ النصف الثاني من القرن العشرين وحتى نهايته، فسجد أنفسنا لامحالة نشبر بقوة إلى مسرح المخرجين الكبار: جروتوفسكي - بروك - شاينا - كانتور - باربا - شتاين - ستاراسبورج - رنكوئي - شايكين جريجوري وغيرهم. ففي اللحظة التي لفظ فيها مسرحنا انعاصر «الممثل / النجم» الذي كان طوال القرن التاسع عشر وبدايات العشرين يمثل حجر الأساس في العرض المسرحي، فإن مسرح المخرج / النجم يولد كي يحطم

ويختل بروك وجروتوفسكى معه مكانا هاما في التعامل مع المسئل ليس باعتبارهما نجما ولا عبر صورته المثالية، بقدر ما أوا فيه قربنا للمتفرج وصنوا له ، أوتلا من ظلاله، وربما صورة منعكسة لروحه العميقة؛

واختلقت الرؤى حول أطروحات جروتوفسكى وبروك، ليس فقط عن فن المسئل، بل عن فهمهما للقضاء المسرحي ومفردات العرض المسرحي الأخرى، وما يربط كل ذلك بإنسانية التجربة المسرحية برمته.

فبروك وجروتوفسكى هما - فى
البنى - البدايات الحقيقية التى
أعادت للعمل إنسانيته، وجعلت منه المثال الحى لكل الضعف الإنسانى والام النبيل ولعذابات البحث عن جوهر الوجود والحقيقة الكامنة فى نفوسنا. لقد خلص جروتوفسكى ممثله من كل براثن الصنعة والزيف، وأحاله إنسانا يقف الإنسان العادى قوة فى ضعفه، ولما فى معاناته، انطلق منه شهيدا، وقدسيا، يقدم بالفعل الدرامى الخالص، ويسعى للخلاص المثالى الإنسانى، أما

بروك فإنه يسعى إلى الهدف ذاته، فيجبل ممثله إلى فارس شاهد على عصره:

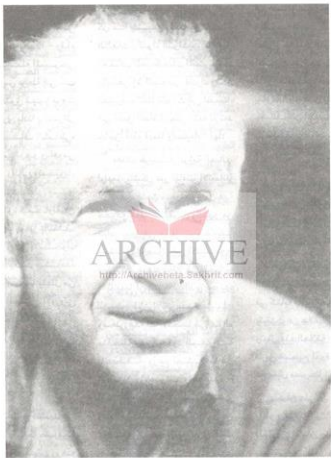
«المشكل الجوهرى للممثل هو أنه فى شكله اقرب ما يكون إلى الساموراي - يستنرد بروك مفسرا - فى كل لحظة يجب عليه - مثله - أن يكون متديرا، مفعدا لتفادى الضربات وتجنبها، فضلا عن ذلك عليه أن يكون فى حالة استرخاء، بسيطة كالطفل، فزفا كالجنون أيضا».

في مصر - قلب الوطن العربي
www.kutubkhana.com
http://www.kutubkhana.com

جروتوفسكى وشاينا وكانون
وباربا وبروك وغيرهم، غير
مفهوم؛ وعلى الرغم من الكتب العديدة المؤلفة حول بروك أو تلك التى ترجمت عنه، ونشرها من المقالات والدراسات، إلا أن معظمها، لم يزع الغماسة التى غشيت عيون المسرحيين ورؤوسهم من الخرجين وطلابنا، سواء فى أكاديمية الفنون أو فى المعاهد المسرحية المتخصصة بالجامعات المصرية أو العربية من

عدم فهم بروك وغيره من رجال المسرح العالميين، بل كان معظم ما كتب - إلا النادر منه - ضربا من الإنغاز والغموض. لذلك كانت دعوة بروك إلى القاهرة، خاصة بعد مساة الساتحين فى الأقصر فى أيضا ضربا من الشجاعة والجنون الجميل، والضيل المسرحى لدى عاشق مسرحه، وكم كنا فى أمس الحاجة للتعرف على الرجل، إنسانياً، قبل محاولة تفهم أقواله وتصريحاته ومفهومه للمسرح ودوره فى مستقبل المسرح المعاصر، وتحقق اللقاء لتقترب من رجل المسرح أكثر فاكثرا، وتساؤل عن مسرحه، ومدى ما يمثل ويحققه اقترابا من «الحقيقة»:

«لن أستطيع أن أخبركم بالحقيقة - يؤكد بروك فى لقائه معنا - فكل إنسان يبدأ مسرحا ليس بقادر على تقديم الحقيقة الخالصة، لكن الحقيقة التى كان يبحث عنها بروك طوال حياته، كانت تتركه، وتنفعه للبحث عنها فى كل أرجاء المعمورة، خارج إنجلترا وفرنسا (مقره الأخير)، بل خارج أوروبا كلها، حيث



بيتر بروك

اتسمت حضارتها بزيف الكلمات، وخلت من الروح الباعثة على الإبداع. اتجه بروك بعيداً - وقام مع أعضاء معمله المسرحي التجريبي في باريس برحلة إلى ست دول أفريقية اخترق فيها بروك الصحراء الكبرى بادناً بالجزائر ومنتهياً على ضفاف الشاطئ الأفريقي الآخر في توجو وداهومى من مارا بالنيجر ومالي ونيجيريا، وفي رحلة استندت على مدى ١٣,٥٠٠ كيلومتر، كمحاولة لأن يقدم مسرحاً منفرداً يتميز بالتكشف والبساطة والقدرة على الاستحواذ على جمهور لم يعتد مشاهدة المسرح من قبل: «مسرحاً يحتل من معظم تقاليد المسرح الأوروبي ومواصفات المتعارف عليها، ولا يحتفظ إلا بجوهر فكرة المسرح ذاتها في هيكلها العظمى العارى من الزخارف وأدوات الإبهار والإيهام المضفاة».

وتؤكد هذه الحقائق فنشيد بأن بروك غداً رجلاً بسيطاً صوفياً يتحدث بالكلمات، وتقضي روحه بالإيمان الذي لاحد له بالتجريد

الفنى، ذلك التجريد الذي يلغى فيه كل ما يلتبس علينا من خداع الكلمات والتواء التراكيب اللغوية، ومثالب المصطلحات المسرحية. ولا يبقى إلا الجوهر، فنذكر ونحن نحاوره، وكأننا نتحدث إلى أنفسنا، إلى أعماق أعماقنا، حتى اللغة لم تعد حاجزاً أمام فهمنا واستيعابنا لها:

«هناك طريقتان لرؤية العالم، أولهما: تتشكل عبر ثقافتنا الإنسانية الواسعة، فنحن محرومون من هبة معرفة عالمنا عن قرب، وكثير من الناس يرون في عالمنا شيئاً غامضاً يستحيل الوصول إلى اكتشافه - ويستطرد بروك قائلاً في لغتنا به - ثانيهما أن الشخص الذي يمد يده للصفيح، فإن الآخر يستجيب له، ومعنى هذا أننا لانحيا في عوالم منفصلة رغم الحدود الجغرافية المصطنعة، ورغم اختلافنا في الأعراق والأعراف. وهذا بديع -

يؤكد بروك - إلا أن جميع البشر رغم اختلافاتهم، فإنهم يبحثون عن ذات الشيء... عن الإنسان!، لذلك عندما قمنا بالعمل مع ممثلين ذوي ثقافات مختلفة في مسرحنا، خاصة

في مسرحية «مؤتمر الطيور» والملمحة الهندية «مهاباراتا» كنت أحترم خلاقات الفريق المسرحي، بل اصررت على عدم رفعها، أو حتى على إلغائها فالأهم أننا لم نكن نهتم بمعرفة البلد الذي ينتمي إليه شخص يختلف عن انتعاش الآخر، فهذه الاختلافات كانت تذوب على الفور فوق خشبة المسرح، فالسرح عالم صغير يوجد بين دفتيه اختلاف والتتوع، ويتيح لنا فعل أشياء» ليس بمقدورنا القيام بها خارجه، أى في العالم بأسره الحارى حروباً طاحنة وزيفاً وخداعاً».

ويؤكد ما قاله لنا بروك في القاهرة ما كتبه في سنوات مبكرة في كتابه «المساحة الفارغة». فهو يتحدث عن علاقته الجديدة بالممثل، وتمثل هذه العلاقة - في ظني - أول طريق صحيح لمعرفة كيفية التعامل مع ممثل مسرحنا المعاصر.

«أكان على أن أبداً من جديد، وأطوع هؤلاء الممثلين ليلائموا أفكارى؟!، كان صوت في داخلي يغريني بأن أفعل هذا، لكن صوتاً آخر لى أن النمط الذي أعدته

طيور العطار:

في مؤتمّر طيور العطار تصل الطيور دعوة مكتوبة بالصينية تحثها على الذهاب للبحث عن ملكها، فتجتمع الطيور وتناقش الأمر، ثم تقرر الانطلاق في الرحلة الطويلة الشاقة والخطرة. تتعرض هذه الطيور طوال رحلتها المضنية لشتى أنواع الاختبارات القاسية، حتى تصل أويصل من بقي منها حيا إلى حيث يعيش ملكها. تبحل عليه فتصمبها الدهشة، فمالك هو في الحقيقة امرأة تعكس وحدة ذات الطيور التي استتاعت الوصول إلى الجوهر بعد أن تخلت عن ذواتها المختلفة في أثناء الرحلة، وبعد أن تخلت بدورها «الذات الظاهرية»:

«بدانا العمل، لكن تجنبنا من الوقوع في الترجسية الخطيرة، كان علينا ان نستند إلى شيء أت من الخارج - يستلزم بروك موضعا - اتجهت بسرعة نحو «العطار»، فهو ينتمى إلى تقليد يسعى فيه إلى خدمة واقع يتخطى أحلامه، ويحاول تحصيل ثمار مخيلته في عالم

هنا في أوراقى أقل إثارة وحيوية من هذا النمط الجديد الذى يفتتح أسامى، ثريا بالطاقة، مليئاً بالتنوعات الفردية، متشكلا من حماس الأفراد وتكاملهم، واعداد بإيقاعات مختلفة، متفتحا على إمكانات كثيرة غير متوقعة - ويستلزم بروك قائلأ : توقفت ثم تحركت مبتعدا عن كتابى الضخم (يعنى بكتابه كل ما هو معد سابقاً لتوجيه المثلثين)، متجها نحو وسط المثلثين. من يومها، لم أنظر أبدا إلى خلة مكتوبة. لقد أدركت - مرة ولأبد - حماقة فكرة أن النموذج الجسمى يمكن أن يكون بديلاً للإنسان».

غير هذا المفهوم الفنى الجديد يعتمد بروك على البهيمية البسيطة، وهى أن المسرح يجب أن يكون مسرحا بمعنى أن يقدم مسرحية، لا محاضرة أو قصة أو حشدا من الأفكار أو حتى منشورا دعائيا. وحين اعتمد بروك هذه الحقيقة، لم يعد يحمل تقديسا زائفا لنص يعينه أو تراث يعينه أو حتى تقنية يعينها.

يتجاوزّه. وكان اختبار هذا النص هو الحلقة الأخيرة فى السلسلة التى تشكل ما يمكن أن يطلق عليه بالرحلة الصوفية عند بروك، فنحن نستطيع أن نحكم معا بأن الرحلة الصوفية قد تمت قبل افتتاح العرض المسرحى وقبل تقديمه. ويقتصر دور العرض المسرحى فى هذه الحالة على استعراض ما قد تم إنجازه فى فرقة بروك أمام جمهور بطريقة احتفالية لعله يعلم ويتعلم.

العرض المسرحى «مؤتمّر الطيور» هو إذن كناية عن استرجاع احتفالى لطقس قد تم ممارسته من قبل الفرقة، استرجاع يحمل درسين مترابطين: درسا فى مسرحية الحياة، وآخر فى حيائية المسرح - إن جاز استخدام هذا التعبير.

وفى «المباهرات» الهندية يسعى بروك - هذه المرة لإحداث طقس مسرحى للوجود الإنسانى، بأن يسعى مع مجموعته إلى دراسة أعمق أعماق الإنسان داخل القبيلة البشرية الأولى المدونة فى هذه الملحمة الهندية التى قامت منذ الأزل

لتثير نفس التساؤلات حول مواجهة الإنسان مع ذاته، وقدره، ومع الموت... وهنا نكتشف فى بروك روحاً أقرب ما تكون إلى روح رجل الدين، لكنه دين أكبر من أن يمارس «حرفياً»، أو ترتكب باسمه الجرائم، ويقتل الإنسان بوساطته أخاه الإنسان، أو دين يسمى لإرهاب البشر:

«نحن نتكلم عن الدين بمفهوم الحياة التى تشيد الثقافة. وفى الوقت نفسه نكتشف أن كل تلك الأساليب الحديثة التى تنظر للثقافة باعتبارها شيئاً نهائياً، تؤدى - فى واقع الأمر - إلى المأساة الإنسانية، فعندما يقوم دين ما بذبح عنق الدين الآخر - يؤكد بروك - إنما يتناسى الروح المتسامحة الكامنة فى فكرة الدين نفسها!!»

وأخيراً يطرح بروك أسئلة المسرح: لماذا المسرح على الإطلاق؟ لأى هدف؟ هل هو مفارقة تاريخية؟ هل هو أثر يال متخلف يجب أن يحال إلى الاستبداد مثل نصب تذكارى قديم^(٧)، أو زى عميق

طريف؟ لماذا نصفق ونستحسن لأى شئ؟ هل لخشية المسرح مكان حقيقى فى حياتنا؟ أية وظيفة يمكن أن تؤديها؟ وماذا يمكن لخشية المسرح أن تقدم وماذا يمكنها أن تكتشف؟ ماخصائصها وسماتها العامة؟

فى طرح هذه التساؤلات المصيرية تكمن قيمة المسرح وأهميته، خاصة عندما تبدو هذه التساؤلات بلا إجابات نهائية، فنحن نخلص من أسئلة بروك وأسئلتنا من أن المسرح ليس بمقدوره طرح الإجابات الجاهزة، والأفضل انتهى القول، ويتقطع بدلاً من أن يتواصل! ويموت بدلاً من بقائه. ويؤكد فى لقائه معنا:

«إن المسرح يوضح بالضرورة أشياء عن الحياة لا نفهمها». وعندما تستطيع مجموعته المسرحية أن تقدم مسرحاً حقيقياً، فيعنى هذا أن ما يقدمونه أفضل من الحياة نفسها، فما يحدث فى حياتنا اليومية، إنما يمثل - كما يرى بروك - صراعاً حقيقياً، فالحياة فى عمقها أكثر

مأسوية من المسرح ذاته، وأكثر هزلية مما نعتقد!!

لذلك فإن بروك يستحيل شخصاً أقرب إلى القديس، وعندما كان يحدثنا، كنا نشعر أمامه - بأنه رسول من رسل مسرحنا المعاصر، بأنه يعشق عشقنا للمسرح، ويضعنا عن غير قصد فى مرتبة حواريه المتلفين حول مخلصهم. كثيرة تلك التساؤلات المنغرس فى نفوسنا، وقليلة تلك التى توقعنا أن يجيبنا عنها. إن بروك ليس بطبيب لديه «وصفات» جاهزة لعلاج أزمة مسرحنا، إنما هو أقرب فى حوارهِ معنا، إلى مريض الجراح الذى يغمده فى جسدنا المسرحى المتوهم حتى نفيق، إنه ليس بالحاضر المتقعر، لأنه بسيط بساطة أصوله، فهو يحدثنا وكأنه فلاح روسى يتكلم معك عن الحياة والخمر والنساء والفن معاً!

مسرحه أقرب ما يكون فى رسالته إلى البشر دين وعقيدة جديدين، إنه يدعونا للعودة إلى جذور المسرح الأولى، عندما كانت الفنون مرتبطة بالحياة عند الفراعنة

أستلته الملح، وقيل كل شيء، يجعلنا
بروك نفكر بأن على مسرحنا أن
يقدم القيمة والمتعة ورحلة العذاب
الإنساني، بعد أن حولنا مسرحنا
إلى دار للرقاعة وبيت يتزاوره
الدعماء فهل استوعبنا الدرس؟

هنا، عبد الفتاح

نقابه وزخارفه وتقنعاته كي نلمس
معه وجوداً إنسانياً صاغياً، وعندما
يفادرننا بروك نكتشف فجأة أنه قد
جاء - عبر فترة وجيزة - ليشعرنا
بأننا في أمس الحاجة إليه، قبل
إقدامنا على تقديم مسرح لم نعد
مدركين وظيفته. إنه يستفزنا لطرح

باحثة عن علاقة الإنسان بأسرار
الإله والطبيعة. وعندما كان المسرح
مرتمياً في حضن الطقوسية عند
الإغريق، باحثة عن العلاقة بين
ضعف الإنسان، واختيار قواه في
مواجهة الآلهة. لذلك يعيدنا بروك إلى
مسرح الأصول الأولى، يخلع عنه



تقليص الإنفاق العام على الفن في أمريكا

صفحة ويعبر التقرير عن آراء عشرات من الفنانين ومسؤولي الفنون والمفكرين الاجتماعيين الذين شاركوا في محافل المنحة القومية في ست مدن خلال ١٩٩٦، إلى جانب استنتاجات الدارسين الأكاديميين الذين درسوا آلاف الجماعات الفنية في الولايات المتحدة. كما يعكس القلق المتنامي بشأن مستقبل الفنون الذي عبرت عنه جيسين الكسندر Jane Alexander رئيسة المنحة القومية التي استقالت مؤخراً احتجاجاً على تقليص الميزانية إلى النصف خلال توليها إدارة المنحة في السنوات الأربع الأخيرة.

ولكن التقرير، وعنوانه «الكانفاس

بالصلة المباشرة بين الفن وحياتهم». وتقول الدراسة إن مؤسسات الفنون في الغالب نخوية ومنفصلة جنسياً، تقوم على أساس الترسيد ومعزولة عن المجتمعات التي تدعى أنها تخدمها، ولكنها لا تفعل ذلك.

وبينما يتنبأ بعض الفنانين بأن تقليص الإنفاق على الفنون خلال التسعينيات سوف يقضي إلى حالة أفضل وما يسميه التقرير «بالنهضة الخفيفة» Renaissance Lite - على غرار البهرة الأقل كحولاً - كان الإنفاق الثقيل أو الكبير، الذي شهدته العقود الثلاثة الأخيرة، كان على الأرجح استثناءً. كما يشير التقرير الذي أعدته وكالة «المنحة القومية للفنون» ويقع في ١٩٣

ذكرت دراسة فيدرالية جديدة أن الارتفاع المطرد في أعداد الفنانين والجماعات الفنية في الولايات المتحدة خلال السنوات الثلاثين الماضية تجاوز إيقاع النمو في الدعم العام والخاص الذي لا يمكن استمراره.

والأدهى من ذلك، أن التقرير يحمل الفنانين أنفسهم مسئولية جزئية في حالة التفرود المتنامي بين الجمهور والفنون، الفجوة التي أدت إلى جعل الاستقطاعات الأخيرة في إنفاق الحكومة الفيدرالية على الفنون ممكنة.

وفي ختام الدراسة، يأسف سعدوها «لأن كثيراً من المواطنين الأمريكيين يعجزون عن الاعتراف

الأمريكي. أو قماشة اللوحة الأمريكية. على خلاف معظم دراسات الفنون الأخرى، لا يعزو «تعميش الفنون» في الحياة الأمريكية إلى فقدان الدعم من الحكومات الفيدرالية والمحلية وعلى مستوى الولاية أساساً ولكنه يؤكد عوامل مثل تزايد ميل الثقافة الأمريكية إلى التجارية -Com-mercialization وشيخوخة الجماهير الملتقية، وتقلص العلماء على مستوى الشركات والمستوى الفردي، وفقدان التربية الفنية في المدارس العامة، ومواقف الفنانين والجماعات الفنية أنفسهم.

ويحصل التقرير وسط الفنون نفسه جانباً من المسؤولية، ويقول في تبرير ذلك، لأنه «أهمل جوانب المشاركة، وإبخال الديمقراطية، والتبسيط لجعل الفن في متناول الجميع، تلك الجوانب التي ربما كانت قد ساعدت في دعم الفنون عندما ساء المناخ السياسي».

وتشير الدراسة إلى قول أحد دعاة الثقافة وهو البروفد دوران «إن ما حدث لتمويل الفنون العام يرجع في جانب منه إلى مؤسسات الفنون والأفراد الذين يديرونها. ولولا قابلية وسط الفنون للتعرض

نتيجة لعزلته وتشعبه، لما تمكن المنتقدون في الكونجرس وغيره من المحافل من استقطاب قطاعات ضخمة من الجمهور».

وفي ١٩٩٦، ولحقاً للدراسة، عزا جون كريفلر، أحد المخضرمين المهتمين بالكتابة عن الفنون، إلى الحكومة الفيدرالية التي أنشأت «المنحة القومية للفنون» في ١٩٦٥، ومؤسسة فورد، التي قدمت منحا للفنون بلغت ٤٠٠ مليون دولار في السنة من ١٩٥٧ إلى ١٩٧٦، الفضل في المساعدة في إشعال النمو للتفجور لجماعات الفنون التي لا تستهدف الربح خلال تلك الفترة.

وتطبقاً للمنحة القومية، زاد عدد الأوركسترات المحترفة في الولايات المتحدة، خلال الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٩٤/ من ١٠٠ إلى ٢٣٠، وفرق الأوبرا المحترفة من ٢٧ إلى ١٢٠، وفرق الرقص من ٣٧ إلى ٤٠٠ والفرق المسرحية من ٥٦ إلى ٤٢٥.

لكن مؤسسة فورد تعتبر نفسها بمثابة عامل مساعد، وليس معولا دائماً للتوسع. وبينما زاد عدد العاملين في مجالات الفنون بنسبة ٤٨ في المائة من ١٩٧٠ إلى ١٩٨٠، قلت دخولهم بنسبة ٣٧ في المائة. ويقول كريفلر إنه لم يكن في الوسع

استمرار عصر فورد.

ويقول التقرير إن الجماعات الفنية ميثلية بالتوترات فيما بين السوق والمسؤولية العامة التي تزحم الثقافة غير المترحة، في الغالب على حساب الجودة.

ويرغم محاصرتهم بأشكال لا تحصى من الفن والترفيه، يجد عدد مذهل من الأصوات الأمريكية الأصلية «أنفسهم بعيدين عن التيار الرئيسي الثقافي إلى حد التزام الصمت تقريباً». ويقول التقرير نتيجة لانحاز الفن في إطار معابد الثقافة، للتحف وقاعة الموسيقى والمسرح، ربما فقدنا الاتصال بروح الفن، صلتها المباشرة بحياتنا»

وفي نفس الوقت، حسنت تلك المؤسسات، مثل متاحف الفن التي يتضاعف زوارها، تواجه أزمات مالية متزايدة، وعلى سبيل المثال، يشير التقرير إلى مسح لسنة ١٩٩٥ لـ ١٧٤ عضواً برابطة مديري متاحف الفن بين أن نفقات المتحف تتجاوز الدخل بنسبة ٢٢ في المائة. وبالمثل، أفاد مسح الرقص/ الولايات المتحدة الذي شارك فيه ٦٥ أخصم فرقة رقص تزيد ميزانية كل منها عن مليون دولار، أن النفقات بلغت ٢٥٧ مليون دولار بينما بلغ الدخل ١٦٣،٧

مليون دولار، أو يعجز قدره ٣٦ في المائة.

وبينما ستبقى الاكتسابات الخاصة في الفنون الأساس المالى لاقتصاد الفنون الذى لا يستهدف الربح - فقد انخفض الدعم الخاص من المؤسسات والشركات والأفراد - من الرقم التقىاسى ١٠,٢٣ بليون دولار فى ١٩٩٢ إلى ما يقل عن ١٠ بلايين دولار بقليل فى ١٩٩٥، وكانت هذه الفترة أول ثلاث سنوات لا تشهد نموا أو شهدت نموا سلبيا خلال الـ ٣٦ سنة الماضية التى سجلت فيها هذه الإحصائيات .

وقد انخفض نصيب الشركات فى المنح من ١١,٨ فى المائة فى ١٩٩٢ إلى ٩,٣ فى المائة فى ١٩٩٥. ويؤكد التقرير أنه فى ضوء التحديات الاجتماعية الكثيرة التى تواجه المجتمع الأمريكى، ولا يحتمل أن يكون التنافس على التمويل أقل حدة فى أى وقت قريبا.

وحتى بعد حساب دخول تشغلات متاحف الفن / إل - حاب / الاكتسابات العامة واتخاصة فى الفنون/ بلغ إجمالى اقتصاد قطاع الفنون الذى لا يستهدف الربح الجرد ٧,٣ بليون دولار، أو - مما يزيد قليلا عن ١ / ١٠٠٠ من إجمالى الناتج المحلى

للك سنة. ويشير التقرير فى هذا الصدد إلى دراسة لسنة ١٩٩٣ أجراها اقتصاديان هما جيمس هيلبرون وتشاولز م. جراى.

وطبقا للتقرير، أنفق الأمريكيون ٤,٣٦ بليون دولار لمشاهدة عروض حية لا تستهدف الربح فى ١٩٩٠، أو أقل من نصف ما أنفقوه على الزهور ونبور النباتات والنباتات المستزعة فى تلك السنة. كما أن فقدان التربية الفنية فى المدارس العامة يعمل أيضا على تاكل تذوق الفنون. ويرغم البحوث الأخيرة التى وثقت كيف يمكن عن طريق التدريب فى الموسيقى وأشكال الفن الأخرى أن تحسن المهارات المعرفية لدى الأطفال الصغار، لم تكسب الفنون بعد مكانا آمنا فى المقررات المدرسية الأساسية.

وتقول جوديث هيلر، الكاتبة التى لخصت التقرير فى مقالين لصحيفة نيويورك تايمز، إنه برغم أن نيرة التقرير متشائمة إلى حد كبير، فهو يلتمس بعض الأمل فى المبادرات المحلية الخلاقة، وبصفة خاصة تلك التى ترمى إلى إقناع الناس بأن الفنانين الشيرين للجدل يستحقون الدعم وكذلك أولئك الذين يحافظون على الفنون الشعبية.

ويشيد التقرير بالقوة المتنامية لبعض وكالات الفنون المحلية التى يبلغ عددها ٤٠٠٠ وكالة، وبصفة خاصة تلك التى تؤكد الفنون كأداة للتنمية المجتمعية . وقد زاد دعم الحكومات المحلية لأصضم ٥٠ وكالة محلية بنسبة ٣٥,٣ فى المائة منذ ١٩٩٠.

كما يشيد بشراكة القطاعين العام والخاص والجهود الرامية إلى تشكيل كونسورتيومات لجمع التبرعات ومقاسمة الموارد. ويخلص التقرير إلى أن الفنون لن تبقى حيوية بدون حركة دعوة للفنون واسعة / على غرار الحركة البيئية التى ترسخت مع نهاية القرن. وهذا، بدوره لن يحدث مالم تربط الجماعات الفنية نفسها بمختلف قطاعات مجتمعاتها.

وما دام رعاة الفنون ، كما يقول التقرير، يعتبرون أساسا «أكبر سنا، وأفضل تعليمًا، وأكثر بياضا من قاطع عرضى من الجمهور الأمريكى، سوف يكون دعم الفنون محدودا، وهشا، ومعرضا سياسيا».

ويقول التقرير إن دعاة الفنون يشيرون إلى زيادة ٤٥ فى المائة فى عدد السود الذين حضروا عروضاً حية فيما بين ١٩٨٢ و ١٩٩٢، و ٦٤ فى المائة زيادة فى حضور

الآسيويين والهسبان والأمريكيين الأصليين. لكن هذه الأرقام تبين «الفصل الثقافي الذي بدانا به هذا القرن. أكثر مما تبين التقدم نحو مساواة ثقافية.

وقد أثار تقرير «قمشة اللوحة الأمريكية، تراث الفنون لمجتمعاتنا» ردود أفعال غاضبة على مستوى الوسط الثقافي الأمريكي، لما يثيره من قلق لوضع الفنون في الولايات المتحدة، فانهالت رسائل التنديد وطلبات الحصول على نسخة من التقرير الذي بلغ في ١٩٣ صفحة، على مقر المنحة القومية للفنون، برغم أن التقرير لم يكن اجتهادا من المسؤولين عن المنحة، ولكنه استند إلى دراسات أكاديمية واسعة وما عبر عنه الفنانين والجمعاعات الفنية ورجال الأعمال والتربويون ودعاة الوسط الفني في ست مدن أمريكية في ندوات نظمها المنحة خلال ١٩٩٦.

وأيا كانت ردود الأفعال، فقد نجحت الممثلة الهمهمة جين الكسندر، Jane Alexander، رئيسة المنحة السابقة، التي استقالت احتجاجا على موقف الكونجرس من المنحة، في إكناة مناقشات واسعة بين المثقفين حول مستقبل المنحة.

بشكل خاص، وحرية التعبير بشكل عام، خاصة وأن أعضاء الكونجرس المحافظين يسعون منذ سنوات لتصفية المنحة القومية للفنون، لاعتبارات أخلاقية لا تتعلق بقضية القيمة وهي الأساس لأي عمل فني جاد.

وقد اعترفت جين الكسندر، في مقابلة مع جويث ميلر في صحيفة نيويورك تايمز، بأنها أملت في أن يولد التقرير مناقشة حية عن «وصفة الكارثة» التي أعدها الوسط الفني، ألا وهي: الانسحاب إلى تخليط طويل الأجل من جانب الفنانين والمجتمع الأوسع عن كيف يمكن أن يدعم الأمريكيون الأقليات الجماعات الفنية التي برزت في الثلاثين سنة الأخيرة. وتعترف أنها نفسها لم تكن تتوقع أن يبلغ رد الفعل الغاضب هذا الحد.

إلا أن رد الفعل الغاضب لم يكن نتيجة الاطلاع على التقرير، ولكنه كان مجرد استجابة سريعة لخلاصة التقرير التي نشرتها صحيفة نيويورك تايمز قبل وقوعه في أيدي الأطراف المعنية. وقد احتج راندال بورشميدت، رئيس منظمة «تحالف الفنون» وهي مجموعة من رعاية الفنون يقع مقرها الرئيسي في

نيويورك على لوم الفنانين لصالح الفنون في الولايات المتحدة والذين يعتبرهم ضحايا.

بينما أعرب البعض الآخر عن القلق بشأن توقيت صدور الدراسة ويقول تيد بيرجر، رئيس مؤسسة نيويورك للفنون إن ما أغضبه هو إصدار وثيقة تنقد الذات وسط معركة الميزانية بالكونجرس فيما يتعلق بتحويل الفنون الفيدرالي. «إنها توفر الوقود لأولئك الذين يقولون: لماذا تبذل الأموال على هذه الفنون؟» ويعتقد عدد كبير من الفنانين أن التقرير عكس إحباط جين الكسندر الشخصي بعد أربع سنوات من العراك مع الكونجرس. لكنها تنفي ذلك، وتقول أنها شعرت بتشجيع كبير من قدر كبير مما شاهدته وسمعتها خلال «محافل قمشة اللوحة الأمريكية» مشيرة إلى الندوات التي عقدتها في ٦ مدن أمريكية. فقد كشف الفنانين وغير الفنانين، خلال المناقشات، عن عطشهم إلى وجود مزيد من الفنون، وأن يدرجوا في التخطيط لهذه الفنون. ولكنها أضافت أن المسائل ألقعتها أيضا بأن عدم فهم حقيقة أنه سوف يكون من الصعب دعم البنية التحتية للفنون الضخمة التي

نشأت خلال الثلاثين سنة الأخيرة سيؤدي إلى وقوع كوارث.

ومع ذلك، فقد أكد عدة أشخاص قرأوا الوثيقة كاملة أنها عكست بدقة وجهات النظر التي تردت في المحافل التي حضروها.

وربما يذكر قارئ - هذه الرسالة اني كنت قد تطرقت إلى هذه القضية في أول رسالة اكتبها لمجلة - إبداع - منذ حوالي ٧ سنوات . فالقضية التي يثيرها المشرعون المحافظون بالكونجرس هي: هل من الصواب سياسيا أن تنفق أموال دافعي الضرائب على أعمال فنية تزدري العرف والتقاليد الاجتماعية والدينية الأمريكية؟

ولكن هذا السؤال القديم لا يزال، بعد تلك السنوات ومع استمرار تقلص ميزانية والنفحة القومية، ينتظر الرد.

ويبدو أن دعاة حرية التعبير ينسوا من إمكان إنصاف قضيتهم على أيدي الجمهوريين الذين يسيطرون على الكونجرس، فلجأوا أخيرا إلى ساحة القضاء لحسم قضيتهم. وفي الأسبوع الأخير من شهر نوفمبر فقط، وافقت المحكمة

العليا، وهي أعلى سلطة قضائية أمريكية، على أن تقرر ما إذا كان الدستور الأمريكي يسمح للكونجرس بأن يجعل من «اللياقة»* معيارا لتقديم منح «المنحة القومية للفنون».

وقد وافقت المحكمة على أن تستمع إلى دفاع الإدارة عن قانون صدر في ١٩٩٠ يتطلب أن تأخذ «المنحة القومية» في اعتبارها «المعايير العامة للياقة واحترام مختلف معتقدات وقيم الرأي العام الأمريكي عندما تقرر تقديم منح للفنانين والمنظمات الفنية».

وكانت محكمة النقض الفيدرالية للدائرة الخامسة، في سان فرانسيسكو، قد أعلنت أن القانون غير دستوري في العام الماضي، في قضية رفعتها كارين فينكلي وثلاثة آخرون من الفنانين الأدبيين الذين رفضت طلباتهم للحصول على منح لإعداد مشروعات معينة. كما شاركت في تقديم الدعوى القضائية الرابطة الوطنية لمتخصصات الفنانين، التي تمثل عدة مشات من الفنانين والجماعات الفنية.

وتعتقد الإدارة أن الكونجرس قد اتخذ اختيارا تشريعيا مشروعا باحترام إنفاق الأموال العامة عندما

أضاف بند «اللياقة»* إلى قانون المؤسسة القومية للفنون الإنسانية.

وكان الكونجرس قد تبنى هذا القانون في ذلك الوقت، في عهد الرئيس جورج بوش، ردا على الجدل الذي كان مستعرا في ذلك الوقت بشأن عمل فنانين حصلوا على منحتين من «المنحة القومية»: الصور الفوتوغرافية الهوموإيريقية، للمصور الفوتوغرافي الراحل الشاذ جنسيا، روبرت مايلثورب Map-plethorpe، وصورة فوتوغرافية - بنى عليها أندريز سيرانو Andres Serrano - شهيرة للعالية لقلادة لشهد الصلب مغموسة في بول الفنان - إن صحت هذه التسمية.

وفي عام ١٩٨٩، اعتمد الكونجرس قانونا يمنع المنحة القومية من «إنفاق الأموال المعتمدة» لترويج، «نشر، أو إنتاج صور للمازوكية - السادية، والهومو - إيريقية - أو شبقية الشذوذ الجنسي والاستغلال الجنسي للأطفال أو الأشخاص المنخرطين في عمليات جنسية». وقد أعلنت محكمة حي فيدرالية في لوس أنجلوس أن القانون غير دستوري، ولم تستأنف الحكومة الحكم. ولكن الكونجرس،

* الكلمة الانجليزية Decency، وقد فُصلت في هذا السياق ترجمتها باللياقة و التي يمكن أن تعني ، من بين أشياء أخرى، الاحتشام، احد مقاصد القانون أو الآداب العامة.

فى عام ١٩٩٠، اعتمد قانون اللبافة موضوع القضية المثارة الآن. وفى حكمها بالطن فى دستورىة القانون سافف محكمة الدائرة التاسعة الضماناف الدستورىة. وقال القاضى فى مسوغاف الحكم «إن معيار اللبافة، نظرا لغموض لغة القانون، ينطوى على خطر التطبيق التعسفى والمنحىز، إذ يعطى مستوى الحكومة سلطة رفض إعطاء منح للغنائىن ذوى الرسالف السىاسىة أو الاجفماعىة المثىرة للخلاف.

وكاف رأى أاف القضاة الفلافة . والأذى صوف وطفه ضد اعفبار القانون عفر دستورى . هو أنه «عندما فافف حكومة فمقراطىة أموالا لغنائىن لىضعوا أصابعهم فى عىن الجمهور، من الطبىعى أن يشعر الجمهور بالاسففاء وىحاول أن

ىمارس سلطفه العافىة فى فلفف فمقراطى عى طرىق الكونجرس بشأن كىف فففق أموال الضرافف»

وىسفىف القاضى أففرف كلىفلفلفف «إن كون الفعبىر الفارف أو عفر اللافق لا ىمكن إخضاعه للرقابة، لا عفى أن الحكومة ىنبغى أن فافق مالا من أجله»

وفى فلفبها المقفم إلى محكمة الاسفئاف، فقول الإرافة إن قانون اللبافة له اثر فقل كفىرا عما فعفقفه المحكمة. فالقانون فففف فقط معيارا عاما «للففاهىم والفؤشراف الاسفطىطفىة، ففون قمع وىفاة نظر معىنة أو فففىف الفىافراف المطفقة للمنفعة القومىة.

<http://Archivebeta.sakhril.com>
وقف أففراف الفافشاف فى السنوات الأففىرة بشأن فمول الحكومة الانففافى للففف أو الفعبىر

ففسىراف وقراءاف لا ففسر لها ومفضافرة لقانون الفعفلف الأول «الفاف ففرفىة First Amendment الفعبىر الذى فعفقف أن المحكمة العلىا سوف فسفعرفه وفافول أن فففر حكما فى القضىة فى ففونه.

وفى الففام، لا فسعنى إلا أن أوفف فطفة على فافف كبىر من الأهمىة، وهى أن قضىة فرفىة الفعبىر فى فاف فاففا لىسف مفرففة للمناقشة، أو معرضة للمرافعة. وأن الرقابة، ففى فى ظل قانون اللبافة، لىسف واردة أصفلا. فكن الفزاع القافونى الرافى، والأذى ىرفع إلى عام ١٩٨٩، ففركف أساسا على دستورىة قانون فففىز فجب الأموال العامة عى ففانىن على أساس الحكم الأفلافى، ولىس الفمافى أو الفنى، على أعمالهم.



الطريق الحرير بين الترنيمة المصرية وفلاوس الألمانية

ويرجع ترشيح معهد
جوته للعرض المسرحي
ترنيمة ٢ كما يقول د. بيرند
بيرونج مدير المعهد في
المؤتمر الصحفي الذي انعقد
قبل سفر المسرحية إلى
النجاح الكبير الذي حققه
هذا العرض المسرحي
الحديث حيث يتناول
موضوعاً مصرياً أصيلاً
يشبه إلى حد كبير التراث
الموسيقي لكلا أورف،
كما أن هذا العرض
سيساهم في مد الجسور
الثقافية المصرية والألمانية
وسيساهم أيضاً في



مشهد من عرض ترنيمة ٢

بترشيح من معهد
جوته بالقاهرة ودعوة من
مسرح البرور بألمانيا
وبالتعاون مع وزارة الثقافة
(العلاقات الثقافية
الخارجية) سافرت فرقة
مسرحية ترنيمة ٢ (المسرح
الصوتي) التابعة لمسرح
الطلعة إلى مدينة ميولها بم
ألمانيا لعرض مسرحية
ترنيمة ٢ يومي ١١، ١٢
ديسمبر ١٩٩٧ على خشبة
مسرح البرور ويعتبر من أهم
المسارح الألمانية الذي يديره
المخرج الألماني الكبير
روبرتوشولي.

محاوية الإرهاب، ومهما حدث فلا يمكن أن يوقف شيء في محاولتنا نحن الرجال المثقفين الذين نحمل مشعل الثقافة ولانعتوق أبداً بما يسمى بالإرهاب ومهما كانت الظروف فلا بد أن نقوى ونقف بجانب بعضنا البعض وأن نصل سويًا إلى أمر جاد لمكافحة الإرهاب.

وقال سامي خشبة رئيس البيت الفني للمسرح إنه سعيد بأن هناك شيئاً يشعر به وتؤكد منه وهو أن المثقف الألماني والجمهور الذي حضر العرض أثبت أن الفن يمكن أن يحقق الكثير ويكسر الحواجز والمسافات ويقرب البلاد ويعطينا الأمل في محاربة الإرهاب، إن مسرحية ترنيمة ٢ تمزج عناصر من الموروث الشعبي لأهل صعيد وجنوب مصر وصحابها.. موروث الحكمة المحكية وطقوس اغتيال واللعب والزواج والموت وأدوات كل منها وأهازيجها المليئة بالفخر أو بالبلوعة أو بالنشوة أو الداعية إلى الانتباه والشجن، وتمتزج هذه العناصر بتقنيات الأداء الحديث وإيقاعاتها وماتمطح إليه روح الحداثة من انضباط ودقة

Theater a.d. Ruhr

DEZEMBER '97

AUS ÄGYPTEN
HYMNE 2
Tall'a Theater, Kairo

Wie entsteht Plasmid der Prokaryoten.
Wie entsteht Plasmid der Prokaryoten? Wie entsteht Plasmid der Prokaryoten?
Wie entsteht Plasmid der Prokaryoten?

ARCHIVE
http://Archive-beta.SakSrit.com

[illegible]

Received January 24, 1998; accepted May 11, 1998.

11. und 12. Dezember 1997, 20.00 Uhr
Theater an der Ruhr im Raffeibergpark

التحقيق الخاص بعرضي تربية بحسب الزود

الإشادة بمصر بأسلوب خاص
ويختلف عن الأباليب التي اتبعت
حتى الآن. وهذا ما أكده
ريتشارد كونسيل مدير البرامج
المعبد.

وقد لاقى العرض المصرى فى
المانيا نجاحاً كبيراً وإقبالاً
جماهيرياً حيث حظى بتصفيق
استمر لأكثر من خمس عشرة
دقيقة وخرج الفنانون لتحية
الجمهور ثلاث مرات فى اليوم
الأول وأربع مرات فى اليوم الثانى
مما جعل المخرج الكبير
روبرتوشولى مدير المسرح بالغ
الشاعر وفهر ذلك واضحاً فى كلمته
التي القاها أثناء حفل استقبال
أقيم تكريماً للفرقة. وفى المؤتمر
الصحسى قال: إنه سمع كثيراً عن
عرض ترميمة ٢ ولكن رؤيته
للعرض فائق كل الوصف وأخاف
أن تكون هذه هى المرة الأولى التي
تستضيف فيها فرقة من مصر فى
تلك الظروف ولكننا بهذا العرض
أثبت الجليد وقضنا الأنهار، وأكد
روبرتو أن حادث الانصر كان
عمية مؤسفة للغاية، إلا أن الأمر
المخرج لعرض مسرحية ترميمة
المصرية فى ألمانيا هو التأكيد على



مشهد آخر من عرض تربيعة



مشهد من عرض تربيعة

ثقافية متعددة وحوارات مفتوحة مما أدى إلى فكرة تحويل مسرح الرور إلى مؤسسة مسرحية متعددة القوميات واللغات ولذلك انضم إليها منذ عام ١٩٩٠ مسرح رومانيا - براليب من سكوبيا - كاول، مسرح أوربي ليصبح جزءاً من مسرح الرور. وفي خلال ١٤ عاماً أمكن لمسرح الرور أن يخرج ٣٢ مسرحية وأن يشارك في مهرجانات دولية.

وفي عام ١٩٨٧ بدأ التعاون بين مسرح الرور ومسرح الدولة التركي قدم أثناءها عروضه في العديد من المدن التركية وفي ربيع ١٩٩٤ تسنى لمسرح الرور أن يكون أول مسرح ألماني ينفذ إنتاجاً مشتركاً مع مسرح الدولة التركي.

وتعد مسرحية تربيعة ٢ جزءاً من مشروع يسمى بالفرق الحريري وسوف ينظم المشروع مسرح الرور عام ١٩٩٦
<http://archive.sahd.com>
 مسرح الرور وثقافات الشعوب

مسرح الرور - جمعية فنية - قام بتأسيسها عام ١٩٨٠ بالتعاون مع مدينة مولهايم رويرتوتشولي وهلموت شيفر عضوا الجمعية ومديرا الإدارة وهي تعتبر نموذجا فريدا في ألمانيا الاتحادية لمؤسسة مسرحية قامت على أساس فني خالص.

وكان مسرح الرور عند تأسيسه قد حمل على عاتقه رسالة خاصة وهي الثقافات الإنسانية وخلق علاقات

وأن العناصر التراثية والتقنية معا رغم خوضها لقوانين خصوصية الهوية المحلية فإنها تتحرر في الوقت ذاته من قيد الخصوصية بما تحمله من سمات مشتركة غالبية في كل الثقافات الإنسانية وهي هنا في التربيعة تجمع طرفي الوجود الإنساني أو طرفي الخصوصية والعمومية في تعبير بالغ النقاء.

ويجب أن نشير إلى روح الفريق الجماعي والتعاون الصادق من العاملين الألمان بالمسرح في الديكور والإضاءة. ودور الفنانة القديرة سميرة عبدالعزيز وإثرائها للتجربة ومساهمات سامي خشبة ونهاد صليحة في الحوار النقدي.



فاوست الشرق - المسرح القومي - مصر



فاوست شرق - مسرح القومي - مصر

شبكة تجارية عالمية وأهمها من حيث التاريخ الحضارى والتي لم يتركها التجار فحسب بل أيضا العلماء والمبشرون والفنانون.

وتبدأ الرحلة هذه المرة من مسرح الرور الذى يهدف إلى تقديم مشروع ضخم من خلال إعداد عرض مسرحى متعدد اللغات وبالتعاون مع ممثلين من حضارات مختلفة على أن يقوموا برحلة على طول الدرب الحريرى القديم وبشكل موضوع فاوست محتوى المشروع ويتم توسيعه عن طريق عناصر من فاوست الجزء الأول والجزء الثانى مع إضافة مواد نظيرة له من الملاحم والأساطير للتأكيد على التواصل الإنسانى من خلال التغير المتواصل

للحضارة بين شعوب آسيا وأفريقيا وأوروبا وفى القرن التاسع عشر أدخل فوديناند فون ريشتهوفن عالم الجغرافيا الألماني مدلول الدرب الحريرى الذى أطلق على أطول

<http://Archivebeta.Sakhril.com>



فاوست الثانية - مسرح الرور

المخرج روبرتو تشولى

يعتبر من أهم المخرجين التجريبيين فى أوروبا. إذ يتميز بمثابرة ومهارة ونقاء إنسانى عميق وهو يستلهم الأساطير القديمة إنه يتجول باستمرار ويواجه العالم بمخاطره ينهج فى حياته منهج الطير المهاجر، له أهدافه الواقعية التى دائما لا تتضح إلا أثناء الطريق!

الدرب الحريرى وبداية الرحلة:

لقد ذكر بطليموس عالم الطبيعيات الأغرقي فى مؤلفه الجغرافيا فى القرن الثانى قبل الميلاد تلك الشبكة من الطرق التجارية المزدهرة التى كانت فى نفس الوقت تمثل أهم شريان

للإخراج المسرحي والرؤية الفنية وتوسيعه على طول الدرب الحريري أو الشارع التجاري كما كان يسمى من قبل وكانت تباع فيه كافة البضائع ويعتمد هذا الشارع من تركيا عبر مصر - سوريا - دول شمال القوقاز ووصولاً إلى الصين.

ولقد كانت الدروب الحريرية مسرحاً لتاريخ يعود إلى أربعة آلاف عام تركت فيه شعوب كثيرة بصماتها ودمغته بخضاراتها. وعندما يسير المسرح على واحد من أقدم دروب التجارة يشير إلى اهتمام آخر وهو إقامة حوار مع الآخرين عن طريق الحضارة الذاتية، فأساطير الشعوب المختلفة رغم كل ما بها من ثباين تتطوى دائماً على نوع من القربى لأنها جميعاً تتسائل عن منشأ الإنسان وقدره وهذا التقارب بالذات يتيح الفرصة للتفاهم

بغض النظر عن اللغة ويؤكد روبرتوتشولي أن المسرح يستطيع أن يخلق التفاهم بين ثقافات مختلفة بل هو يبتكر من خلال صور معينة علاقات من الواقع الإنساني مخفياً بها الحواجز الثقافية.

فاوست ما بين الشرق والغرب:

قدم فاوست المخرج روبرتوتشولي على مسرح الرور هذا الموسم وهو هنا لا يقدم لنا فاوست النص إنما يقدم رحلة روبرتوتشولي نفسه مع الحياة من خلال تساؤلاته حول (الحياة -

الموت - السعادة - الحزن - القيد - الواقع - الخيال) <http://Archiwebeta.Sakrit.com>

لذا غيائه الأولى منذ ولادته في ميلانو وحياته في ألمانيا من خلال التحولات التي تحاصر الإنسان من شكل إلى آخر حيث يبدو الموت وكأنه لا وجود له في ذلك العالم السحري.

فاوست الشرق (مصر): المسرح الصوتي

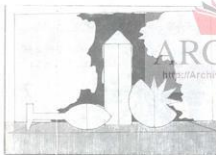
لقد استطاع إنسان اليوم أن يرفع صخرة سيزيف إلى أعلى قمة الجبل ويتفوق عليه بمهارة ولكنه هدم الجبل! نحن الآن في انتظار الإنسان الذي يعيد الجبل إلى مكانه الطبيعي ويبدأ سيزيف في الصعود من جديد.

بهذا المفهوم تبدأ رحلة فاوست الشرق من خلال الطقوس المصرية والموروث الشعبي لاكتشاف هذا الإنسان تحاول فيه الاقتراب من الأرض لنسمع أصداً أصواتنا التي ندوس عليها!

وعلى أطراف الأرض يبقى اللغاء بين الشرق والغرب فهل يتم اللقاء.



معرض لفناني الأكاديمية الملكية الإنجليزية



لوحة جون إ. ١٩٩١ لندن مايكل كيني



مهايدن كيني

افتتح صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي، عضو المجلس الأعلى وحاكم الشارقة في ديسمبر الماضي، المعرض الذي نظّمته إدارة الفنون بدائرة الثقافة والإعلام بالشارقة لفناني الأكاديمية الملكية للفنون بلندن، تحت عنوان أبيض/

أسود/ ملون وذلك بمتحف الشارقة للفنون. وقد اشتمل المعرض على أعمال فنية حديثة لستة عشر عضواً بالأكاديمية الملكية في التخصصات الأربعة (الرسم - النحت - العمارة - الأعمال الطباعية).

أشهر هؤلاء المشاركين هو «مايكل كيني» الذي ولد عام ١٩٤١ وانتخب عضواً في الأكاديمية عام ١٩٧٦، ويشغل الآن منصب نائب رئيس

أسود/ ملون وذلك بمتحف الشارقة للفنون. وقد اشتمل المعرض على أعمال فنية حديثة لستة عشر عضواً بالأكاديمية الملكية في التخصصات الأربعة (الرسم - النحت - العمارة - الأعمال الطباعية).



▲ كين كليف
من أعمال الفنان كين كليف

ومن الفنانين
المشهورين الذين شاركوا
في المعرض الفنان
براندان تيلاند.

وهو من مواليد عام
١٩٤١ أيضاً، وقد انتخب
عضواً في الجمعية الملكية
عام ١٩٩٢، وله فلسفة في
الفن تجعل وفيلته قائمة
على تصوير الناس في
العالم الذي يعيشون فيه
وموضوعه هو معالم
الدينة، وهذه تشجيع
الناس على الوعي ببيئاتهم
والانتماء إليها، أقام
تيلاند أول معارضه
الفردية في جاليري،
انجيلا غالاورز عام ١٩٧١
ومعارضه التالية أقيمت
في لندن، وعرض بعض
أعماله في دول كثيرة على
مستوى العالم، وهو يعمل
الآن أستاذاً في جامعة
برايتون.



ومن الفنانين
المشاركين المعروفين
الفنان توم فيليبس الذي



الرجل حسن هاني



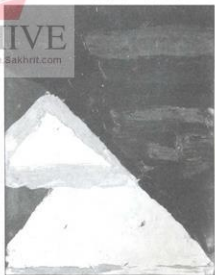
الفنان إبراهيم هادي

لأدت أعماله نجاحاً ملحوظاً في المعرض ولد هذا الفنان في عام ١٩٣٧ وانتخب عضواً بالجمعية الملكية عام ١٩٨٤ . وهو يستخدم أسلوب الطباعة بالحبر والورق.

وتعتبر الأكاديمية الملكية للفنون أقدم مؤسسة للفنون التشكيلية في المملكة المتحدة وهي مكرسة لتعليم الفنون البصرية وتذوقها أي أنها

لوحة ويستمنستر للفنان إبراهيم هادي

لوحة الفنان حسن هاني



ARCHIVE

http://Archivebeta.Sakhril.com

تحتل مكانة مرموقة على الصعيدين الوطنى والدولى من خلال المنتسبين إلى عضويتها من الفنانين الكبار وبرامجها التعليمية ومكتبتها ومعارضها.

وقد أسسها الملك جورج الثالث فى عام ١٧٦٨. وهى مؤسسة خاصة مستقلة كلياً ومستقلة مادياً ومسئولة من الملك، وبموجب دستورها التأسيسى تقيم الكلية معارض سنوية لأعمال فنانين أحياء، وتقدم تدريباً مهنياً للفنانين الشباب، ومنذ عام ١٨٧٠، تقيم الكلية معارض للفنون القديمة والحديثة مما أكسبها أهمية ومكانة مرموقة.

فى لقاء سريع معه يقول عن لوحاته «إن لوحاتى الخاصة على الورق توجد فى موازاة النحت فهى ليست رسومات فالرسم ليس ببساطة هو صنع العلامات الأكاديمية على الورق ولكنه رؤية

للعالم وتركيزه، فالبحث عن النظام من خلال الغوضى عن طريق صنع الصور حافظ الطفولة لرسم خطوط على الرمل الرطب.. ورسومات الكهوف القديمة عندى تفصح هذه الغريزة.

يأتى بعد ذلك الفنان كين كيف وهو صاحب تجربة فنية تُدرس فى العالم الآن، ولقد وكّد عام ١٩٣٥ وانتخب عضواً فى جمعية الفنون الملكية عام ١٩٨٩ ثم عضواً فى الجمعية الملكية عام ١٩٩١. أقام أول

معرض فردى له فى لندن عام ١٩٨٢ فى جاليري شيكلا فيسكوس. وهذا هو الرابط المميز بينه وبين <http://www.ArchivesofArt.com>

الفردية تعقد بشكل دائم ورئيسى فى جميع أنحاء العالم، ويستخدم دائماً أسلوب الحفر على الورق والحفر المائى.

ومن هؤلاء الفنان صاحب التاريخ والتجربة «جون هويلاند»

الذى ولد عام ١٩٣٤ وانتخب عضواً فى الجمعية الملكية للفنون عام ١٩٨٢، ثم انتخب عضواً فى الأكاديمية الملكية عام ١٩٩١، وعمل محاضراً ومدرساً فى بعض المدارس وفى الكلية الفنية المتخصصة منذ عام ١٩٥١، حيث درس بكلية شيفلد للفنون حتى ١٩٧٩ حيث عمل مدرساً فى مدرسة سيلد للفنون الجميلة بلندن. وأقام أول معرض له فى «جاليرى مارلورى نيون لندن» عام ١٩٦٤ وانتشرت أعماله بعد ذلك ثم اقتنيت أعمال هويلاند فى المتاحف الكبرى فى بريطانيا والخارج وجميع أنحاء العالم وعن تجربته الفنية يقول «أقوم بالرسم لأننى ليس لدى وسيلة أخرى أو خيار آخر ولأن الرسم هو وسيلة للتعبير الشعرى عن الحياة، وعندما شعرت بالشك فيما يتعلق بالموضوع والأسلوب، صممت على تكريس نفسى لصنع فن لا لبس فيه عن «الزمن الذى ننتمى إليه».